

iz sadržaja

STUDIJE: ANTROPOLOŠKI VID PATNJE I SMRTI KAO OSNOVA ZA PASTORAL – ORIJENTACIJE: PROBLEM ČISTILIŠTA U TEOLOGIJI – ISTRAŽIVANJA: POVIJESNO-PASTORALNI VID BOLESNIČKOG POMAZANJA – INICIJATIVE I ISKUSTVA: BOLESNIČKO POMAZANJE U PASTORALNOJ PRAKSI

BROJ 3 1983

K A T E H E Z A, časopis za katehezu i pastoral, godina V (1983), broj 3

Uredništvo i uprava:

41000 Zagreb, Vlaška 36/1; tel. (041) 272–791

Glavni i odgovorni urednik:

Marko Pranjić

Izdavač:

Hrvatski salezijanski provincijalat, 41090 Zagreb-Susedgrad, Vinobreška 2

Grafička oprema

Željko Šegović

Lektura:

Katica Majdandžić

Slog i prijelom

Rafo Mićanović

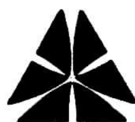
K A T E H E Z A izlazi četiri puta godišnje. Cijena pojedinom broju 100 d. Godišnja pretplata 400 d. Za inozemstvo: 25 USA dolara /ili odgovarajući iznos u drugim valutama/. Za studente 80 din.

Uplate se šalju poštanskim uputnicama ili preko žiro računa Kateheze na broj: 30101-620-16-012101-2320332136 – Zagrebačka banka – Zagreb

Suradnju, dopise, zamjene i narudžbe slati na:
Uredništvo „Kateheze" 41000 ZAGREB, Vlaška 36/1

Rukopisi se ne vraćaju

Tisak: RO „Informator", TISKARA „ZAGREB", Zagreb, Preradovićeva 21



SADRŽAJ

uredništvo

studije

orijentacije

istraživanja

inicijative i iskustva

aktualnosti



RIJEČ UREDNIŠTVA

U vrednovanju bolesti i svega onoga što ona može polučiti na području ljudske osobnosti, ne smije se nikad izgubiti iz vida da je čovjek nerazdvojivo jedinstvo tjelesnog i duševnog. Samo si dualističko poimanje čovjeka može dozvoliti taj rizik, a time i netočnost da je čovjek neki usiljeni proizvod prisilnog suživota duhovnog i tjelesnog, među kojima postoji slaba ili nikakva međusobna komunikacija. Takvo poimanje čovjeka već je davno odbačeno.

Zbog jedinstva koje vlada između tijela i duha, svaki se duševni događaj nužno očituje u sferi ljudske tjelesnosti, kao što, s druge strane, ljudski duh registrira sve ono što se događa u sferi tjelesnosti. Gledano iz ovoga kuta, bolest je stvarnost koja zaokuplja cjelokupnost ljudske osobnosti.

U kojem smislu čovjek koji je pogođen tjelesnom bolešću trpi i duševno? Jednom kad je zahvaćen bolešću, čovjek na poseban način kuša vlastitu nemoć, ograničenost i smrtnost. Ono tijelo koje je u danima zdravlja bilo posve na službu čovjekovoj volji i njegovu htijenju u bolesti ga više ne sluša; dapače, postaje zapreka, nešto strano i izvanjsko što paralizira do tada uobičajenu aktivnost. Dok je zdrav čovjek navikao da autonomno raspospolaže svojim htijenjem i djelovanjem, dotle bolestan čovjek kuša što znači biti prepušten u tuđe ruke i prihvatiti ono što osobno nije izabrao. On, dakle, živi iskustvo prepuštenosti, koja skučuje življenje vlastite slobode. Dok je prije mogao pomoći i sebi i drugima, sada osjeća da je stavljen na milost i nemilost drugih. Dok je kao zdrav mogao slobodno sudjelovati u životu ljudske zajednice, sada je osuđen na pasivnost i izolaciju, te mu je još teže naći smisao jednom takvom životu ili životarenju.

Iskustvo bolesti, prepuštenosti na milost i nemilost drugih, ograničenosti i krhkosti ljudske egzistencije, rađa kod bolesnika osjećaj izolacije, potištenosti i jedne vrste duševne kapitulacije. Što je stanje bolesnika ozbiljnije, to je osjećaj ugroženosti i straha veći. U takvoj situaciji obično se kod bolesnika pojavi osjećaj krivnje za vlastitu bolest: „Da sam bio korektniji u životu, vjerojatno mi se to ne bi dogodilo." „Da sam se bolje čuvao, nikad ne bih upao u ovakvu situaciju." I tome slično. No, može se javiti i jedan drugi, sasvim oprečan, osjećaj: „Nepravedno je što trpim. Ja sam u životu nastojao uvijek biti dosljedan, pošten... Zašto onda baš ja?" Tako je i čovjek vjernik prisiljen da si postavlja ovakva i slična pitanja.

Ovih nekoliko navoda dovoljan su pokazatelj da je bolest za čovjeka znak krize koja se odražava ne samo na tijelu nego i u sferi duševnosti, odnosno duhovnosti. Bolesnik osjeća da mora reagirati s obzirom na nastalu situaciju, premda mu to nutarnje htijenje više liči na paradoks nego neku ozbiljnu mogućnost da pobjedonosno nadvlada neželjeno stanje. Kako se osloboditi od nečega ako nedostaju psihofizičke snage? Ali ipak, od njegove slobode ovisi koje će značenje pripisati svojoj bolesti: da li će je nazvati tragedijom ili prilikom za spasenjsko djelovanje nekoga koji se prozvao i životno dokazao Spasiteljem i u jednoj takvoj situaciji. Odgovori bolesnika na njegovu bolest mogu dakle biti različiti. Mogu ići u smjeru oporbe i kontestacije Boga te gurnuti bolesnika u krize vjere, ali mogu i tu „bolesni situaciju tumačiti kao poziv Božji na još dublju i životniju vjeru; da se podloži nepronicljivoj Božjoj zamisli kao otajstvu njegove ljubavi koja ne može dopustiti da pravednik ugleda truleži. Ovo predanje u ruke Božje ne znači, s druge strane, da se ne može vjernički opravdati bolesnikovo iskreno nastojanje da ozdravi. Ta želja i to nastojanje trebaju ipak biti u krajnjoj liniji praćeni da se prihvati Božji naum, očitovao se on u bilo kojem obliku. Za kršćanina je bolest, kao i bilo koje drugo trpljenje, mogućnost za nasljedovanje Krista (usp. Mk 8,34); poziv da se vlastitu muku i vlastitu patnju ucijepi u onu Gospodinovu.

Promatrajući objektivno situaciju bolesnika-vjernika, jasno je da je on u takvoj situaciji dobrim dijelom usmjeren na milost Božju koja mu otvara put k pouzdanijoj vjeri i nadi u dobra koje je Bog obećao a koja ne isključuju ni liječenje niti ljubaznost i pažljivost bližnjih. Blizina drugog te duhovna pomoć koju nude drugovi u vjeri mogu biti od presudne važnosti za izvršavanje one „poruke" koju nudi bolest.

U Isusovu životu i u životu njegovih učenika briga za bolesne zauzima vrlo važno mjesto, spada naime među „djela milosrđa", na osnovu kojih će Gospodin donositi svoj konačni sud o kršćanski ili nekršćanski življenom životu; u Evanđelju se izravno spominje pohod bolesnima (Mt 25,26ss). Stoga bi bilo neshvatljivo, ako je Crkva mistično tijelo Kristovo, da prema bolesnicima ne zauzima isti stav već od svojih prvih početaka. Sam se Gospodin poistovjećuje s bolesnima: „Bijah bolestan i pohodiste me" (Mt 25,36). Zapravo svako stoljeće pomalo svjedok je kakvu su i koliku brigu kršćani posvećivali bolesnima. Crkva je, s jedne strane, svjesna posebne situacije u kojoj se nalazi bolesnik, ali i svoje vlastite moći kojom ju je Gospodin obdario. Ona je uvijek promatrala čovjeka (na stranu pojedinačna zastranjenja!) u njegovoj cjelokupnosti, te se trudila oko toga da mu osigura bilo tjelesnu njegu bilo duhovno sudjelovanje.

Podjeljivanje posebnog sakramenta koji je namijenjen bolesnicima treba zato promatrati u općem kontekstu tjelesno-duhovne pomoći Crkve. Ostale pripomoći nisu nešto sasvim drugo i sasvim različito od onoga što je Crkva nudila i što nudi u sakramentu bolesničkog pomazanja, nego zajedno s njom izražavaju onu brigu koju Crkva ima prema cjelokupnom čovjeku; brigu bilo za njegovo zdravlje, bilo za njegovo spasenje. Sve ono što Crkva čini za bolesnika ima udjela, premda u jednom posebnom obliku, na sakramentalnosti same Crkve. Ona je djelotvorni znak ljubavi, milosrđa i pomoći koju Bog pokazuje prema čovjeku u potrebi. Ako je bolesničko pomazanje sakramenat u užem smislu riječi, to znači da se sakramentalna narav Crkve u njemu očituje na posebno znakovit i bremenit način te odgovara životno na situaciju u kojoj se nalazi bolesnik.

Ovaj broj Kateheze uvodi nas pomalo u tajnu bolesti i patnje, njenog kršćanskog shvaćanja i osmišljavanja, imajući u vidu njenu važnost s obzirom na poimanje sakramenta bolesničkog pomazanja.

Uredništvo



ANTROPOLOŠKI VID PATNJE I SMRTI KAO OSNOVA ZA PASTORAL

Ante Kusić

Čovječji život na zemlji obilježen je raznim oblicima patnje koju izazivaju različita zla i bolesti. Patnje završavaju smrću, koja za čovjeka znači prekid života u prostoru i vremenu. O naslovljenoj temi mi ovdje govorimo u takvim kontekstima.

1. ČOVJEK I ZLA U SVIJETU

a) Kao temeljni oblik zla u svijetu ovdje spominjemo evolucijsku *borbu za opstanak.* Sve se bori sa svime! Biljke se međusobno bore za prostor, hranu i svjetlo. One vode sa životinjama neprekidnu borbu, jer se životinje njima hrane. Čovjek se bori s biljkama i životinjama. U prirodi vlada neprekidni rat, koji sa sobom nosi bolest, patnju, žalost i smrt. Da li je Bog, Stvoritelj, kriv za takvo ratno stanje u prirodi? Ima li možda Eduard von Hartmann pravo kad kaže: „Stvoritelj ne poziva više stvorenja na odgovornost, nego stvorenja pozivaju Stvoritelja pred sudište svoje moralne svijesti i zahtijevaju od Njega da On položi račun..."[1]

b) Kao posljedica tako okrutne borbe za opstanak javlja se u prirodi *masovno umiranje:* bezbrojne sjemenke života beskorisno propadaju, milijarde cvjetova venu i otpadaju, tek rođene životinje crkavaju od glada ili ih uništavaju druge životinje. Ima li Nietzsche pravo kad kaže da je Bog „mrtav", i da je brutalna „volja za moći" Prapočelo svijeta?

c) Poseban oblik zla u svijetu predstavljaju mnogobrojne *besmislenosti* u prirodi: zakržljale biljke, nakazne životinje, nakazna ljudska bića, vrste koje su se u toku evolucije pojavile i izginule, prirodne katastrofe koje iza sebe ostavljaju pustoš fizičkih i kulturnih dobara, garišta i smrt. Ima li pravo Wolfgang Borchert kad u drami *Vani, ispred vrata,* na račun „dragog Boga" postavlja pitanje: „Dragi Bože, kad si Ti zapravo drag? Jesi li bio drag kad si dopustio da moj sinčić od jedne godine... bude raznesen od zapaljive bombe?..." Na to pitanje stavlja pisac u Božja usta odgovor: „Ja nisam dopustio ubiti tvoje dijete!" – Slijedi dramatski dvoboj: „Ne, točno! Ti si to samo pripustio! Ti nisi htio čuti jecaje mog djeteta i praskanje bomba. Gdje si bio, dragi Bože, kad su bombe sijale vatru...? Kad si Ti bio zapravo drag, Bože, kada? Kad si se Ti, Bože, ikako brinuo za nas?"[2]

---

[1] Eduard von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins,* Berlin 1879, str. 780.

[2] Wolfgang Borhert, *Draussen vor der Tür, 5. prizor.*

d) Što se može reći o golemim *patnjama,* bilo životinja bilo ljudi, posebno o patnjama nevine djece?! Ima li pravo Schopenhauer kad misli da je život na ovom svijetu jednak životu u paklu, kako ga je opisao Dante? Ima li pravo Eduard von Hartmann kad proglašuje nečim „demonskim" svako povezivanje svijeta s Bogom kao „dobrim" Stvoriteljem?!

e) Moramo spomenuti i užasna *moralna zla* što ih čine ljudi jedni drugima: mržnje, nepravde, mučenja, ponižavanja, nasilja, ubojstva i najsadističkije zločine. Gdje se tu vidi Božja „dobrota", „svetost"? Nije li i Calvin učio nešto iz čega slijedi da kod Boga zapravo i nema dobrote, jer jedne je ljude sadistički predodredio za grijeh i osudu, a druge diskriminacijski za dobro i vječni život? Je li Adam morao učiniti „istočni grijeh"? Nije li Juda bio predodređen za izdaju? Nije li Bog vrlo „zao", a ne nekakav „dobri" Otac Nebeski?!

f) A što tek treba reći o temeljnom zlu za čovjeka, naime — o njegovoj *ubačenosti* u svijet. Čovjek je biće osuđeno na neuspjehe, besmisleno biće, biće razapeto između čežnja i nemogućnosti njihova ispunjavanja. Čovjek je apsurdno biće. Svijet je kaos, nered, a ne nekakav kozmos ili red. Sve je bez vrijednosti, sve je bez smisla, sve — od života do smrti — jest nešto glupo. Gdje je u takvom sadistički oblikovanom svijetu još mjesto za nekakva „dobrog" Boga i Stvoritelja, Oca, ili tome slično? Ima li pravo Albert Camus kad jedinim ozbiljnim filozofskim pitanjem smatra pitanje samoubojstva? Isplati li se uopće doći na svijet i živjeti?

Druga strana medalje

U spektrumu pastoralne prakse, uz neospornu motiviranost navedenih pitanja, ovdje trebamo pogledati na cjelinu problematike i s druge strane. Ta strana nosi u sebi stanovit optimizam vjere, gdje Bog i naše „zlo" preobraća u općenitije „dobro", i gdje „sve služi svemu" prema Božjem planu evolucije svijeta.

— Prva pogreška nijekanja Boga na temelju postojanja zla i patnje sastoji se u krivoj pretpostavci da sve događaje u svijetu trebamo promatrati isključivo s *antropocentričko-utilitarističkog stajališta,* gdje bi sve trebalo služiti isključivo čovjeku, a ne podjednako čovjek svemu.

— Nadalje, ideja o Bogu koji bi već unaprijed morao u apsolutno završnoj formi postaviti i slijediti cjelokupni plan svijeta, isključivši svaku aktivnost i suradnju stvorenja kao „drugotnih uzroka", takva je ideja *predrasuda filozofskog determinizma.*

— Osim toga, nikako se ne vidi zadnje opravdanje u prilog *eudaimonističke filozofije,* po kojoj je isključivo užitak jedina i zadnja svrha svega postojećeg.

— *Nihilistička filozofija,* koja vidi samo ono negativno u životu, upada u jednostranosti zaključivanja, jer ne priznaje sve ono pozitivno i lijepo u životu — što i samome „zlu" daje određen okus „dobroga". Pojedinačno „zlo" jest u funkciji obuhvatnijeg „dobra" u evolutivnom poretku svijeta. Blaise Pascal to je izrazio riječima: „Priroda ima svoja savršenstva da pokaže kako je ona slika Božja, i svoje nedostatke da pokaže kako je ona samo slika." Zbog toga i suvremeni teolog Yves Congar, kad govori o „problemu zla", primjećuje: „Bolest i... patnja dobivaju značajke škole za vrhunsko samoostvarenje, kad se čovjek njima otvori. One izgrađuju pristup pravom odnosu prema Bogu i svim stvarima, kao jednom vrlo visokom duhovnom dobru... Stoga su mnoga naša braća čitav život doživljavala ispovijest Baudelairea: 'Budi hvaljen, moj Bože: Ti šalješ patnju kao božansko sredstvo ozdravljenja od naše nečistoće.' I sama najstrašnija bol, smrt sitnog djeteta dobiva na taj način određeno značenje."[3] Nietzsche također vidi nešto veliko u patnji, pa kaže: „Odgajanje za patnju, veliku patnju! — ne znate li da je samo takav odgoj stvorio cjelokupni dosadašnji uspon čovjeka!"[4]

U kontekstima iskrene i duboke vjere, pretrpljeno „zlo" samo je određena priprema stanovitog „dobra". U takvoj životnoj usmjerenosti, svaka stvar u svijetu, svako Božje stvorenje, uključivši i *čovjeka,* istodobno u sebi

[3] Zbornik *Gott, Mensch, Universum,* Verlag Styria, Graz 1956, str. 611.

[4] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* Aph. 225.

nosi određenu *samosvršnost* i određenu *drugosvršnost;* svaka stvar, pa i čovjek, postoji u funkciji samoostvarivanja i u funkciji sveobuhvatnog kozmičkog ostvarivanja. Tu „sve služi svemu": biljka i životinja čovjeku, i čovjek biljci i životinji, u izmjeničnoj evoluciji po Božjem planu. Vjernik vidi u životu „križ", ali koji je obavijen i „ružama". Drugi put on gleda u životu „ružu", iz koje pokadgod „izraste i križ". Kršćanski vjernik zna za Kristovu riječ: „Ako pšenično zrno ne padne u zemlju i ne umre, ono ostaje samo; ako li umre, ono donosi obilat plod" (Iv 12,24–25). Ovdje se nameće slikovita misao J. Vieujeana: „Kad uđem u neku kuću koja je solidno građena i dobro namještena, ali u kojoj sve izgleda vrlo neuredno, jer su vrata skinuta, stolice razbacane, rublje razasuto po podu, iznenadi me takav nered, i ja tražim uzrok. Ali, unatoč nereda i pustošenja, ne pada mi na pamet misao da kuća, vrata, prozori i rublje nisu napravljeni od nekog inženjera, stolara i krojača."[5] Istinski dubokom vjerniku ljudski je život isto što i hodočasničko putovanje k Bogu; povjerenje tu svladava tjeskobu. Umjesto da u patnji vidi dokaz o apsurdnosti svijeta i čovjeka, pravi vjernik – kako to zapaža Max Scheler – može naučiti „ljubiti patnju", „ljubiti je kao milosrdne udarce čekićem, kojima božanski kipar isklesava oblike idealne osobnosti, od materijala nekog bića koje je u početku bilo izgubljeno u zamršenosti onoga osjetilnog (i sebičnog)".[6]

Ukraće rečeno: Na pojave zla i patnje istinski vjernik ne gleda antropocentrički ni egocentrički, nego radije kozmocentrički i teocentrički. Njemu svijet nije završen i gotov, nego je on „biće u *nastajanju*". U tom „nastajanju" biva čovjek, svaki pojedinac, „suradnikom" Boga Stvoritelja, suradnikom u izgradnji boljeg svijeta. Tu nema mjesta samoživstvu i samosvršnosti antropocentričkog predznaka. Problem zla u vezi s postojanjem Boga, baš zbog uzurpiranja samoživstva i samosvršnosti čovjeka, od samog početka često se krivo postavlja. Možemo to izraziti slikom: „Gledamo ljudsko lice u cjelini i ono nam izgleda skladno. Ali predstavimo sebi nekog mrava s pameću, kako putuje našim licem otkrivajući jedan njegov dio za drugim: 'Čemu te doline usta i očiju? Čemu to brdo nosa? Jednostavna i glatka ravnica bila bi mnogo udobnija!...' Mi (l j u d i) jesmo mravi ovoga svijeta: *cjelina* nam izmiče; vidimo tek najsitnije pojedinosti i po njima bismo htjeli o *svemu* suditi."[7] To je logička pogreška, koju su već stari filozofi nazvali „pars pro toto" (tj. uzimanje dijela za cjelinu).

2. ČOVJEK I NJEGOVE BOLESTI

a) Ovdje govorimo posebno o *„ljudskim bolestima",* tj. o bolestima koje se pojavljuju kod čovjeka, a povezane su s psihogenetskim faktorima koji osobito sudjeluju u čovječjoj aktivnosti. Poredbena patologija pokazuje da ima bolesti koje su zajedničke čovjeku i životinji, npr. razne infekcijske bolesti. Međutim, čir na želucu, žučni kamenac rijetko se susreću kod životinja. Arterioskleroze kod sisavaca kao da i nema. Smrt od kapi nepoznata je kod životinja. Giht, tj. povišenje mokraćne kiseline u krvi, bolest je čovjeka. Kod životinja se te bolesti pojavljuju samo u zoološkim vrtovima, a ne u prirodnim uvjetima njihova života. Isto tako, reumatične bolesti, alergijske bolesti, astma, visok tlak, debljanje ne pojavljuju se kod životinja kao spontane bolesti, tj. u prirodnim uvjetima njihova života. Kod čovjeka, međutim, pojavljuju se i uvjetovane su *civilizacijom,* koja čovjeka prisiljava da *stvaralački* djeluje, da *odgovorno* radi i da se osjeća moralno vezanim na *izvršavanje zadataka.* To troje povezuju psihosomatičari, npr. Jores, s tri glavna čovjekova razvojna područja: s težnjom za *posjedom,* za *priznavanjem* i za *ljubavi.* Odricanje od ta tri područja, upozorava psihoterapeut Schultz-Hencke, odgovara trima redovničkim zavjetima: siromaštvu, poslušnosti i čistoći. Mučno ostvarivanje navedenih područja sa sobom nosi razne *konfliktne* situacije, česta *po-*

---

5 J. Vieujean, *L'acte de foi et son mystere,* Lüttich 1955, str. 7.

6 Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre,* Bern 1963, 2. Aufl, str. 71.

7 Lelotte, „Rješenje problema života", Zadar 1958, str. 226.

tiskivanja, koja – ostavši nesublimirana – vode pojavi *neuroza.* Sublimirano isključivanje tih područja u redovnika načelno omogućuje viši stupanj čovječjeg otvaranja prema vlastitoj *nutrini,* tj. prema religioznosti, duhovnosti i umjetničkom stvaranju. U opisivane „ljudske bolesti" možemo ubrojiti i sve kronične bolesti želuca i crijeva, npr. gastritis, kronični (ne bakterijski) proljev, colitis ulcerosa, kroničnu zatvorenost, debljanje i mršavljenje, kronično oboljenje zglobova, hipertireozu, itd. Danas izgleda, piše Jores, da razni psihološki faktori imaju svoju ulogu i u pojavi raka. Zapaža se da se spomenute bolesti u primitivnim kulturama gotovo ne susreću. U knjigama dijagnoza iz bolnica u prašumama ne spominje se npr. čir na želucu. U Eskima uopće nema bronhijalne astme. Kod njih nema ni drugih alergijskih bolesti. U Jugoslaviji je bronhijalna astma češća u gradovima nego u seoskim sredinama. Nikotin, alkohol, ostali otrovni užici razlog su mnogih „ljudskih bolesti". Nikotin se spominje kao uzrok raka na plućima, uzrok infarkta srca i bolesti krvnih sudoba.

b) Uzrok „ljudskih bolesti" leži negdje u *podsvijesnim dubinama* čovjeka kao razumnog i slobodnovoljnog bića. Kao preventiva od tih bolesti najsigurnije je sredstvo rano djetinjstvo, provedeno u osjećaju sigurnosti i zaštićenosti, tj. bez trauma. Prema Freudu najvažnije je doba u životu svakog čovjeka *pet prvih godina djetinjstva.* Dobri uvjeti okoline djeteta sa sobom nose buduće zdravlje, loši uvjeti u toj okolini nose buduću neurozu. Čovjekova glavna opasnost za život jest njegovo djetinjstvo. To je posebno jasno po snovima, gdje se događaji iz ranog djetinjstva miješaju s onima iz sadašnjosti, bez obzira na prostorno-vremenske uvjete. Pri tome uzajamno djeluju duša na tijelo i tijelo na dušu. „Zdrav duh u zdravome tijelu", i „zdravo tijelo po zdravome duhu"! U tome je nemoguće razgraničiti interakciju genetskog nasljeđa i kulturnog nasljeđa iz same okoline u kojoj je netko rastao. Zato i u bolestima psiha ne liječi bolesnika ništa manje od lijekova. Drugim riječima: kao što u razvoju tijela, tako i u razvoju duha čovjek mora *dosegnuti svoju puninu,* da bi se zaštitio od *neuroze* i zaštitio od „ljudskih bolesti". Čovjek koji, ne upavši u neuroze, uspije – u povezanosti sa zdravom okolinom – dosegnuti *svoju psihosomatsku puninu,* tj. razviti svoj *unutarnji život* skupa s izvanjskim i tjelesnim, nosi u sebi i zrači iz sebe unutarnje zadovoljstvo što ga nazivamo *„osjećaj sreće".* „Sreću" razlikujemo od „užitka"; krivo uči Freud apsolutizirajući svoju teoriju libida. „Užici" mogu biti jako „nesretni", dok patnje mogu kadgod biti ispunjene osjećajem sreće, a da čovjek ipak pri tom ne bude samomazohista. Čovječja je vlastitost da *slobodno* teži za ciljem *unutarnje sreće,* dok životinja prisilno teži za organskim užitkom kao ciljem.

c) Po shvaćanju Grka i Rimljana, uzrok je bolesti srdžba bogova i utjecaj demona, bez naglašenog moralnog aspekta. Indijci, Egipćani, Stari i Novi zavjet smatraju bolest kaznom zbog počinjenih grijeha. Hipokrat i grčki filozofi smatraju zdravlje odrazom sklada čovjeka sa samim sobom i s okolinom, dok bolest smatraju poremećajem tog sklada. Uvjerenje da je bolest posljedica grijeha održalo se u kršćanskim crkvama do danas. U srednjem vijeku, u Francuskoj, bolnice su imale kod ulaznih vrata ispovjedaonicu, dok su bolesnički kreveti bili razmješteni oko oltara. U bolnicama je svećenik bio važniji od liječnika: bolest i smrt došle su na svijet „po grijehu". – Otkriće bakterija kao uzročnika bolesti već davno je u mnogočemu izmijenilo navedena tumačenja i shvaćanja o bolesti. S otkrićem bakterija kao uzroka bolesti počela je *prirodoznanstvena orijentacija* u medicini. U toj orijentaciji medicina se ograničava na ono „somatično" (tjelesno), što je zajedničko životinji i čovjeku, posebno višim sisavcima. Takva orijentacija nije dovoljno vodila računa o tome, da *„ljudske bolesti"* imaju svoj korijen posebno u čovjekovu položaju bića koje je ovisno o *kulturnoj razini sredine,* te da ta sredina nosi u sebi najdublje razloge za nastajanje *neurotičkih struktura* kod velikog broja ljudi. Te „neurotičke strukture" nose u sebi *mogućnost bolesti.* Psihijatar Schultz-Hencke upozorio je na ovo: što je neurotička struktura jača i teža, to će vjerojatnije doći do oboljenja; i neznatnije okolnosti svakidašnjeg života mogu dovesti do pojave – neurotskih napetostima – izazvanih „ljudskih

bolesti". Sve do Freuda školska je medicina zapostavljala „nervozne" ljude, „histerične" tipove, „umišljene" bolesnike. Freud je otkrio da različne *represije* (potisnuća) kulturno-društvenog tipa stvaraju *neurotičare*, posebno represije zbog straha u ranom djetinjstvu. Do sada se medicina protivila da u tzv. *organskim bolestima* pretpostavi neki duševni uzrok. Danas se znade kako to vrijedi možda jedino u slučajevima kad je riječ o izvanjskim povredama i o smetnji u normalnom razvoju nekog organa. U svim drugim slučajevima bolesti, smatra Jores, trebao bi imati sasvim određenu ulogu i neki *„unutarnji faktor"*, i to – zbog čovječjeg tjelesno-duševnog jedinstva. Zbog toga događa se da zdravlje ne ide na bolje npr. samo zato što netko prestane pušiti ili piti. *Unutarnja napetost, unutarnje nezadovoljstvo* jesu razlog potrebe za nikotinom i alkoholom; ta „potreba" nije prestala samim time što joj se silom ne udovoljava. Dok god ostaje unutarnja napetost i *unutarnje nezadovoljstvo*, ostaje i stanje neurotičnosti koje vodi ka izbijanju „ljudskih bolesti". I u nemirima današnje omladine, kako to smatra Jores, prisutan je izraz *nezadovoljenog poriva za aktivnošću*, što je nadahnjuje potreba imati ozbiljan *životni cilj*.

d) Psiholozi danas zaključuju da je za izbjegavanje „ljudskih bolesti" neophodan uvjet to da svaki čovjek, pojedinac, bude poštovan i uvažavan. *Poštovanje* i *uvažavanje* uključuju kao bitno važnu podlogu *čine ljubavi*. Tko odraste bez ljubavi, nužno postaje zao. Ljubav je neophodna za očuvanje „normalnosti" čovjeka, za dijete kao i za *zrela čovjeka*. Iskustva sa siročadi dokazuju da se čovjek bez ljubavi ne može razviti u potpuno valjana čovjeka. Iskustva sa smrti umirovljenika pokazuju kako je isključenje iz društvene zajednice strahovita trauma za mnoge ljude. Dakle: *kontakt, ljubav i pažnja* ljudske sredine neophodan su faktor za sprečavanje „ljudskih bolesti". A. Jores, sažimajući svoja liječnička zapažanja, govori: „Navedeni faktori koji su u današnjem zapadnjačkom društvu prisutni – naime, mala zahtjevnost i slab životni razvoj, nedostatak ljubavi i zaštićenosti, visok stupanj individualizacije i duhovne zbunjenosti – doista u sebi kriju uzroke bolesti."[8] Opaženo je i to kako su za vrijeme rata – unatoč maksimalno teškim fizičkim prilikama i situacijama – iščezavale neke „ljudske bolesti", npr. čir na želucu, prehlade i razne želučane bolesti. Doktor Guirdham vidi glavni uzrok današnjih „ljudskih bolesti" u „prenaglašenom individualitetu i njegovim unutarnjim napetostima", pri čemu je *„neuroza prisilnih misli*... prototip bolesti naše civilizacije"[9]. Jores potcrtava da je „neuroza prisilnih misli" manje česta u katoličkim zemljama, te da je u Indiji i u Istočnoj Aziji gotovo i nema. U tim je kulturama čovjek, više nego u drugim kulturama, spremniji da se „kao č l a n uklopi i podredi općim životnim zbivanjima".[10]

e) Nerazboritim odgojem usađeni *„osjećaj krivnje"* često je puta razlog da netko biva „nesposoban realizirati svoje biće"[11], te on postaje bolestan i psihički i tjelesno. Sve se to dogodilo zbog nerazboritošću izazvane *psiho-nervne zakočenosti*, koja je poslije izazvala bolest. Ovdje nije, međutim, riječ o „krivnji" u juridičkom smislu, tj. o krivnji za koju bi se nekoga moralo pozvati na odgovornost, nego o jednoj dubljoj *„tragičnoj krivnji"*, za koju nismo krivi, a koja ima svoj korijen u ljudskoj *slobodi*. Po toj slobodi ili biramo aktivni otpor prema zlu i nepravdama, ili ostajemo pasivni štiteći svoj komoditet. Tako su, po riječima njem. sociologa Mitscherlicha, Nijemci, neki aktivnim neki pasivnim držanjem, svi postali sukrivci u nedjelima Hitlera.[12] Uglavnom: *nedostatak prave ljubavi* uvijek za sobom povlači posljedicu „tragične krivnje". Ljubav je čovjekova „osnovna sila", kaže Heinen. „U atmosferi prave ljubavi dozrijeva čovjek za ono što on treba da bude", smatra Jores. Svi načini „čovjekova krivog ponašanja" mogu se „svesti na 'krive oblike ljubavi'...", potcrtava Heinen.[13] Ovdje se očito približavamo *teološkim* aspektima problema bolesti, gdje smo „s bolesnicima – svi sukrivci". Tu se dolazi do zaključka da ima nešto istine u prastarom vjerovanju da bo-

---

8 Arthur Jores, „Čovjek i njegova bolest", Zagreb 1982, str. 66.

9 Nav. dj., str. 68.

10 Nav. dj., str. 68.

11 Nav. dj., str. 71.

12,13,14 Nav. dj., str. 72–74.

lest ima neku vezu s prakrivnjom odn. „istočnim grijehom" ljudske zajednice. Biblija dakle ima pravo kad životni cilj čovjeka, učenjem o talentima, stavlja u „što *svestranije ostvarivanje života*"[14]. Darovane talente treba udvostručiti. Teška kazna pogađa onoga tko zakopa talenat. *Krist* dokida „autoritarnu savjest", on potiče čovjeka na put ,,dobrovoljne suradnje s Božjim stvorenjskim planom – dajući čovjeku najveću i jedinu zapovijed ljubavi".[15] U kršćanstvu, patnja nije svrha, nego je ona sredstvo za postajanje *jačim u nadahnućima ljubavi i slobode,* čime se sprečavaju i svode na najmanju moguću mjeru unutarnji konflikti koji izazivaju neuroze. I izlječenja na temelju *vjere* mogu se tumačiti time što bolesnik, u *ljubavi Božjoj,* doživi sebe oslobođenim od raznih konflikata, te ozdravi. Psihološki faktori vrlo su djelotvorni u terapiji. U ispitivanjima lijekova 1950. u Americi pokazalo se da je 40% pacijenata reagiralo na lažni ubrizgani lijek („placebo") kao i na pravi lijek. Na „placebo" reagirali su pacijenti koji su vjerovali liječniku i bili inače skloni religioznosti. Svakako, unutarnji stav povjerenja prema liječniku, kao i drugima, bitno je važan u djelovanju lijeka. Osoba liječnika jest „lijek", kao što i osoba svećenika, odgojitelja, može biti „lijek". Što se tu zapravo događa?! Događa se, ukratko, „izlječenje zbog vjere"! „Čovjek zanemaruje svoje Ja i svoj razum, *pretvara se u predanost,* što drugim riječima znači da *isključuje* upravo ono što smo označili kao nešto bitno za specifično ljudsku bolest."[15a] Vjera je osjećaj potpune zavisnosti „od Boga" ili „od idola". Ta zavisnost ulijeva osjećaj *zaštićenosti,* koja ozdravlja pacijenta. „Vjerom se uklanjaju sve razumom konstruirane ideologije, svi strahovi i zakočenosti – tj. ono što je konačno skrivilo bolest."[15b] Govori Jores: „Stoga možemo reći da je specifično ljudska bolest porasla upravo zato što je *oslabila vjera,* odnosno sposobnost za vjeru."[15c] Uglavnom, „predati" se liječniku, svećeniku, psihologu, pedijatru, nije isto što i predati automobil mehaničaru na popravak. Bolesnik ne smije biti tretiran kao „slučaj" koji je dospio u tvornicu zdravlja. Odnos između bolesnika i liječničkog osoblja može se usporediti s odnosom roditelja i djece. Pravi odnos roditelj–dijete nije *odnos autoriteta,* nego je to *odnos ljubezne skrbi.*

Napomene za pastoralnu praksu

– Za pastoralnu praksu važno je naglašavati činjenicu: koliko god je istinito postojanje *borbe za opstanak* među životinjama („zlo"), toliko postoji i *uzajamna pomoć* („dobro"). To se vidi čak iz primjera parazitizma što ih navodi A. Müller, u kojim je primjerima upadno to da domaćin s najvećom „ljubavlju" pomaže svom parazitu. Biološko-filozofski to znači: *život se uzajamno pomaže,* tako da među živim bićima zapravo i *nema ljestvice vrednota.* „Sve služi svemu"! Tako npr. rak samac pri promjeni svog boravišta vrlo brižno odnosi sa sobom morsku anemonu koja se nastanila u njegovoj kućici, premda on od toga nema nikakve koristi. *„Pomoć do požrtvovnosti"* prisutna je dakle i na najnižim stupnjevima života. Važno je da se „život održi", a nije toliko važno tko ga održi – parazit ili domaćin. Slično je s infekcijskim bolestima. Riječ je o „kućanstvu prirode": uzročnici bolesti brinu se za umiranje i skupa s time za obnavljanje života. Drugim riječima: problem postojanja „zla" i „patnje" ne smijemo postavljati isključivo antropocentrički i pragmatistički.

– Dalje, za pastoralnu praksu važno je povući zaključke npr. iz činjenice da i životinje i biljke propadaju kad su znatnije *spriječene „u razvoju svojih životnih funkcija",* naglašava Jores, i dodaje: „I čovjeku se životne mogućnosti mogu suziti – u uvjetima zasužnjenosti."[15d] U koncentracionim logorima preživjeli su oni koji su bili u stanju sačuvati u sebi neke razvojne mogućnosti *„duhovne* ili *religiozne naravi",* uz stalno *„gojenje nade".*[15e] Ostali su podlegli smrti. I životinje često uginu, i usprkos najboljoj njezi, već pri samom hvatanju. Eickhoff je vršio pokuse s divljim kunići-

14 Nav. dj., str. 72–74.

15 Nav. dj., str. 75.

15a, 15b, 15c, 15d, 15e, Nav. dj., str. 79–100.

ma: pokazao im je lasicu i, pogođeni užasnim strahom, ugibali su zbog teške hiperfunkcije štitnjače. Richter je pravio pokuse u staklenom akvariju, istražujući koliko će dugo štakori plivati do iscrpljenosti. Međutim, neki su se štakori vrlo brzo utapali, zbog „gubitka nade" i osjetivši „bezizglednost" svog nastojanja.[16] Jedan dio štakora ugibao je kad im je Richter odrezao „brkove": gubitak tog njihova sredstva za orijentaciju u prostoru imao je za posljedicu smrt. Životinje, kao i čovjek, kad upanu u *konfliktne situacije,* obole od arteriosklerozе. *Odlučivanje* u uvjetima konfliktnih situacija, kod životinja i kod čovjeka, izaziva dakle neuroze i psihosomatske bolesti.[17] Za odrasla čovjeka: u *nadi* je spas! Za nedoraslo dijete: u *atmosferi majčinske ljubavi* razvija se *zreo* čovjek![18] Kad čovjeku nije moguć *životni razvoj,* tada „čovjek sjedi u svome vlastitom kavezu", zasužnjen, i počinje bolovati od „ljudskih bolesti". *Neispunjen život* izaziva takve unutarnje napetosti da dolazi do oboljenja srca, krvnih sudova, do srčanog udara, do karcinoma, itd. Čovjek koji je *izgubio životni cilj,* postaje ,,osjetljiviji za svakojake bolesti"[19]. U kontekstima pastoralnog odgoja ljudi treba naglašavati *polaritetni* karakter čovjekova bića: čovjek je određeno polje *napetosti* između zdravlja i bolesti. U tom „polju napetosti" zdravlje može biti zloupotrebljeno, kao što i bolest može biti upotrebljena za dobro. Za mnoge znamenite ljude upravo u tom „polju napetosti" treba tražiti „izvor stvaralaštva" (Baudelaire, Dostojevski, Schoppenhauer...). Pastoralni radnik mora stalno imati pred očima da „između *biografije* nekog čovjeka i njegovih bolesti – postoji uska veza"[20], te dą ,,liječenje dijalogom'' ima u dozrijevanju čovjeka izvanredno važnu ulogu. To pak *,,liječenje dijalogom''* ne uči se u školama, nego se postiže „sposobnošću psihološkog uživljavanja"[21], piše Jores.

– Profilaksi, tj. *pred-obrani* treba u pastoralnom radu posvećivati posebnu brigu, nastojeći svoditi na najmanju moguću mjeru *pojavu konfliktnih situacija* u ljudskim sredinama. Treba provesti promjenu u čovjekovu „nutarnjem stavu prema životu i uopće prema svijetu".[22] Što to znači, odgovara Jores: Iz činjenice da je ,,stanje čovjekova zdravlja u ratu i bijedi bilo bolje nego danas" moramo izvesti zaključak „da se čovjekova nadutost treba *zamijeniti... hrabrošću služenja i poniznošću.* Čovjek nije gospodar, nego je *služitelj stvorenja,* pa mu je danas *...zadaća da promiče evoluciju...* ne samovoljno, nego s oprezom naslućujući tendencije i smjernice svega stvorenja."[23] Ni u kojem smislu čovjek ne smije biti *manipulatorom* u odnosu na druge ljude i na ,,čovjekovu nutrinu"; čovjekovu „nutrinu" treba samo *„probuditi", ne s njome manipulirati.* „Razvoj nutrine jest pitanje odgoja i sredine. Ponizno se osjećati, sprijateljiti se s nepromjenljivim, u drugome poštivati osobu... sve su to zapravo *religiozni stavovi",* koje – naglašava Jores – treba ostvariti.[24]

– Zapadnjački čovjek razvija „izvanjskog čovjeka", usmjerena na tehniku i civilizaciju; čovjek s „Dalekog istoka" pazi osobito na to da u sebi razvije „nutarnjeg" čovjeka. Pogreška zapadnjačke medicine sastoji se u tome što se ,,nije osvrtala na dimenzije nutrine".[25] Drugim riječima: u pastoralnom radu treba naglasiti da „sreću" ne možemo tražiti samo u ,,užicima'' što ih omogućava materijalno bogatstvo. „Sreću" čovjek doživljava samo ako uspije „ostvariti svoje čovještvo", tj. puninu s v o g vlastitog „životnog razvoja". Bogataš može imati ,,užitke", ali unatoč tome može biti vrlo „nesretan". ,,Sreću" doživljava čovjek kad osjeti da je njegova određena *nadarenost,* kroz stvaralačku aktivnost, *donijela plod;* doživljava je kad *drugim oblicima života* pomogne do razvoja; doživljava je u ljubavnoj sjedinjenosti, u istinskom zajedništvu. Don Juan je nesretan čovjek, *lutalac* za srećom, jer je nikada nije našao. „Užitak" se može naći u javnoj kući, sreća se ipak tamo ne doživljava. Sreću se doživljava u kontemplaciji, tj. u poniranju u ljepotu, u umjetničko djelo, u mističko poniranje u Boga.[26] U doživljaju *„sreće"* karakteristično je to da „čovjek *predaje* jedan dio svog vlastitog Ja..., npr. kad se sasvim 'izgubi' u

16, 17, 18 Nav. dj., str. 101–119.
19, 20, 21 Nav. dj., str. 110–119.
22, 23, 24, 25 Nav. dj., str. 119–121.
26, 27, 28 Nav. dj., str. 122–124.

umjetnosti, u prirodi, u Bogu. Takav *osjećajni udio* sa stvarima, sa životom, s ljudima – nazivamo ljubavlju. I tako vidimo da zapravo svako biće *teži za ljubavlju...*"[27] Čovjek koji niti ljubi niti je ljubljen, u vlastitoj nutrini vrlo je nesretan, i – stoga – sklon „ljudskim bolestima" o kojima smo govorili. – Tako nas promatranje „ljudskih bolesti" vodi do evanđeoske maksime: Ljubi Boga više od svega, a svog bližnjega kao samoga sebe (ne – doslovno ni u kojem području – manje od samoga sebe!). Stoga je, kaže Jores, „mogućnost da se velikom broju ljudi pomogne do zdravlja, do blagoslova i do sreće – (to je trojstvo međusobno usko povezano) – zapravo *u rukama svih nas*"[28], i to prema praktičnom radu i življenju na način da „zaradimo" *ljubav drugih*, stavivši im – u iskrenosti i neproračunatosti – svoje snage, svoje znanje i svoje sposobnosti na raspolaganje kao *skroman „poklon"*. To je poziv Evanđelja i linija Isusa Krista, – ona linija „...ne vičite po krovovima...".

3. ČOVJEK I SMRT

a) U svijetu u kojem evolutivno „sve teče", kakav je ovaj naš svijet, nužno se događa izmjeničnost ili komplementarnost para „život–smrt". Život je tijek prema smrti, koja je ujedno obnavljanje života. Produživanje života jest prastari san čovječanstva. Smrti prethodi nezaustavljivi proces starenja organizma kao cjeline. Proces starenja nije bolesna pojava, to je „normalna" pojava, kao i kod stroja, koji s vremenom postaje istrošen i neprecizan. Starenje je postupni gubitak radne sposobnosti. Tjelesne su promjene izraz tog događanja. Smrt je imanentna životu, ona raste usporedno sa životom: sve je bliža i sve je obuhvatnija. Život je izgrađen na načelu *rađanja i umiranja*. Evolucija čini taj princip razumljivim: evolucije ne bi bilo bez rađanja i umiranja. Teilhard de Chardin uveo je suvremeni evolucionizam u katolički pogled na svijet i život. Evolutivni razvoj života od jednostaničnih živih bića do čovjeka, uz sudjelovanje Boga kao – izvorno i finalno – Stvoritelja, prihvaćen je od teologa, kao i – općenito – od vjernički raspoloženih mislilaca.

b) U obliku traženja lijekova za pomlađivanje, u obliku raznih propisa o ishrani, i na druge načine, ljudi uvijek iznova traže načina da se život produži. Čovjek je znatno u tome i uspio. Prvobitni ljudi bili su – izgleda – stari već sa 25 godina života. Danas, međutim, npr. kod Šveđana prosjek je života 72 godine, a kod Norvežana 77 godina. Ta nastojanja ipak ne mogu učiniti čovjeka besmrtnim bićem, jer – bez rađanja i smrti ne bi moglo biti ni „evolucije", koja – kao načelo – za sadašnji trenutak znanstvenog razvoja ni ne može biti stavljena u pitanje. Gdje god postoji spolno rasplođavanje, tj. rađanje, tu postoji i umiranje, smrt. Rasplođivanje ide paralelno sa smrću. Kod insekata razmnožavanje često puta ima kao neposrednu posljedicu – smrt. Kod čovjeka, bolest i smrt idu skupa. Bez obzira na mogućnosti produživanja života, danas se govori o neizbježnosti „kvantne" smrti svih živih bića – s obzirom na subatomske procese u samim prirodnim elementima.

c) Na osobito impresivan način pogađa nas smrt zbog duševnih muka nekog čovjeka, ili *„psihogena smrt"*. Kod takve smrti organski je nalaz dosta siromašan. „Psihogena smrt" jest smrt čovjeka koji živi u beznadnosti, bez vjere u nešto bolje i bez ljubavi, koja mu je pružana i koju on pruža. Nada, vjera i ljubav služe kao poticaj za život; pomanjkanje te trojke sa sobom nosi zakočenost i zaustavljanje životnog razvoja. Gdje nema nade, umire čovjek. Gdje nema vjere u neki idealniji cilj i ljubavi koja čovjeka izvlači iz tamnice vlastitog Ja, tu umire čovjek. Takva je situacija kod samoubojica: život im je postao besmislen, ostali su zahvaćeni osjećajem *nutarnje praznine*. To ih ubija. Zbog toga govori Plügge o *temeljnoj nadi* kao antropološkom faktoru održavanja života. Socijalna sigurnost i nepoznavanje oskudice nisu nikakva garancija protiv osjećaja *„nutarnje praznine"*. Zbog toga i bogate zemlje, kao npr. Švicarska i Švedska, imaju visoku stopu samoubojstava.[29] Tu je – po mišljenju von Weizsäckera, Mitscherlicha itd. – prisutna težnja za „hotimičnim samouništenjem"[30].

---

29 Nav. dj., str. 91.

d) Psihologija ljudi koji su smrtno bolesni još nije dovoljno istražena. Neke su činjenice ipak poznate. Bolesnik katkada točno predosjeti i proreče vrijeme svoje smrti. Na smrt bolestan čovjek postupno sve više suzuje krug svoje zainteresiranosti. Bolesnik se zatvara prema svijetu. Dnevne novosti više ga ne zanimaju. U njemu se polako gasi zanimanje i za vlastite rođake. I posjeti vlastite djece postaju mu dosadni. Kod bolesnika od tumora, jedan od prvih simptoma približavanja smrti jest gubitak apetita. Apetit je izraz cjelokupne čovjekove emotivnosti. Debljanje i mršavljenje jesu bolesti koje su prouzročene zbog emocionalno prouzročenih smetnji apetita.

e) Danas često ljude progoni *prisilna misao smrti.* Ta opsesija, kao i druge neuroze, ima svoj korijen u ranom djetinjstvu i u ranoj mladosti. Osim toga kao korijen straha od smrti često nastupa svijest da smo sebe promašili, tj. da nismo iskoristili mogućnosti svog životnog razvoja. To je strah što nismo postigli, zbog *unutarnje neke zakočenosti,* svoj životni cilj. Fromm zapaža ovo: „Osjećaj kao da se nije živjelo uzrok je tome iracionalnom strahu."[30] Pokatkad ipak sretnemo starce, osamljene i napuštene, koji žele umrijeti, ali smrt im ipak neće da dolazi. Kod takvih još uvijek živi *nada,* na razini njihove nutrine: njihov život još nije iscrpljen, možda očekuju neku proslavu, iza koje dolazi smrt.[31] Uglavnom, treba znati i uvijek imati na pameti to da smrt nema veze s voljom. Smrti se moramo prepustiti. Život mogu produžiti samo *nove životne mogućnosti i nove obveze.* Stari ljudi često umiru poslije umirovljenja baš zbog toga što im nešto takvo uzmanjka.[32]

Pastoralne sugestije u vezi sa smrću

– Jores zapaža da su ljudi nekoć strahovali od smrti manje nego danas, pa kaže kako su tada oni bili bolji *vjernici* i spremniji da prihvate ono što je neizbježivo. Smrt je bila nešto po sebi razumljivo. Leš je bio nošen kroz mjesto i svi su ga vidjeli. Dijete je doživljavalo već od najranije dobi i rođenja i smrt. Danas ljudi umiru svojom smrću, sami, izdvojeni, uglavnom napušteni. Ostali, živi i zdravi, ne žele da im misao na smrt i umirućega kvari životnu radost. Čovjek je izgubio smisao za *poniznost* kao *„hrabrost služenja"* – služenja svim stvorenjima; on je postao nezavisan i individualista, pa mu je smrt postala preteška, nastavlja dalje Jores. Čovjek neće da prihvati determinantu evolucije, da „sve služi svemu", da je on neznatan član u beskrajnom lancu evolucije života, koja se odvija jedino kroz rođenje i smrt. Za razliku od čovjeka prožeta takvim mentalitetom, *ponizan čovjek,* tj. onaj koji doživljava sebe u funkciji zadatka služenja u Božjem planu permanentnog evolucijskog stvaranja, ostaje i u smrti predan tom služenju: „Umiranje će biti... lakše ako se još zna da u čovjeku djeluje i nešto... kao božansko i što nadživljava njegov pojavak... na ovom svijetu."[33]

– Dr. Elisabeth Kübler-Ross zastupa potrebu nove orijentacije: umirućima treba vratiti zanemareno ljudsko dostojanstvo.[34] Premda je umro neki član obitelji, djecu treba pustiti da ostanu u kući, jer tako ih se „priprema" da „smrt shvate kao dio života".[35] Umiruće ne smijemo nikada prepustiti osjećaju da su „bespomoćni i osamljeni".[36]

– Louis Vincent Thomas smatra da bi odgoj za umiranje trebao dobiti svoje mjesto u službenom sistemu obrazovanja, kako bi se smrt učinilo nečim samo po sebi razumljivim u njezinoj biološkoj i njezinoj društvenoj dimenziji. To bi onda pomoglo očuvanju psihičke ravnoteže, smatra Thomas.[37]

– Nama se čini da je ovdje umjesno reći: Kao vjernici moramo se truditi da ljudima koji umiru, u *nadahnuću* (dakle – bez strogo određenih modaliteta!) razborite, nenametljive i uvjerljive ljubavi, unosimo u srce osjećaj da niti na smrti nisu beskorisni, da nisu napušteni, bespomoćni i osamljeni, te da – možda dodirujući ih samo rukom i bez riječi – ostajemo s njima. Trebamo pokušati pomoći im da i u sa-

---

30, 31, 32 Nav. dj., str. 93–94.

33 A. Jores, nav. dj., str. 96.

34 Philippe Ariès, *L'homme devant la mort,* str. 582–583.

35 E. Kübler–Ross, *Interwiews mit Sterbenden,* Berlin 1972, str. 13.

36 Nav. dj., str. 218–220.

37 L. V. Thomas, *Antropologija smrti,* II sv., Beograd, str. 123.

mom umiranju pronađu neki *konstruktivan smisao,* za generacije koje ostaju. Sasvim određene formule za to nemamo. Možda bi nam svima trebalo ozbiljno proučavati i slijediti *stil rada* npr. Majke Terezije iz Kalkute, posebno s onima koji su doista ostali bez ičije pomoći, bez nade i bez ljubavi. I bez formula, *srce* bi nam tada vjerojatno saopćilo što nam je raditi „ovdje i sada", jer – i bez izravnih formula – doista „ima trenutaka kad srce vidi dalje nego i najprodornije oči".

ZUSAMMENFASSUNG

In dem Aufsatz von der Thematik „Mensch und Leiden" gesprochen, und zwar von dem Standpunkt der zeitgenössischen wissenschaftlichen und theologischen Erreichungen aus. In dem ersten Teil spricht man vom Thema „Der Mensch und das Böse in der Welt", im zweiten vom Thema „Der Mensch und die Menschen-Krankheiten", im dritten vom Thema „Der Mensch und der Tod".

Mehrere Formen des Bösen bestehen in der Welt: der Kampf ums Dasein, ein massenhaftes Absterben der Lebewesen, unsinnige Kreaturen, widersinniges Leiden in der tierischen und menschlichen Welt, moralische Übel, eine prinzipielle und mühevolle Eingeworfenheit des Menschen in die Welt. Wo ist, also, ein „guter Gott" des Glaubens?! Die Antwort eines glaubenden Menschen sollte lauten: Jede Kreatur, der Mensch auch, hat einen Selbstzweck und einen Fremdzweck in Bezug auf die allgemeine Weltentwicklung. Deswegen wird jede streng anthropozentrisch gestellte Frage vom Bösen in der Welt eine falsch gestellte Frage. Jeder Mensch ist ein „Mitschöpfer" und ein „Mitarbeiter" in der evolutiven Gestaltung der Welt, wo „alles allem" dienen sollte, und nicht „alles" nur dem Menschen.

– Die Menschen-Krankheiten werden durch die psychologenen Faktoren des menschlichen Wesens verursacht: rheumatische Krankheiten, allergische Krankheiten, asthmatische Erkrankungen, erhöhter Blutdruck, Arteriosclerosis, Zuckerkrankheit, usw.; verschiedene Formen der Psychoneurosis und Psychosen. Alles dem ähnliches wird durch das Mangeln an dem „Glücks--Gefühl" (das Prinzip des „Lebensgenusses" ist nicht genügend! bezeichnet. Dieses Gefühl wird nur durch eine „allseitige Verwirklichung des Lebens-Entwicklung" bedingt. In der Glaube bekommt man dieses „Glücks-Gefühl" durch die „Liebe" gegenüber Gott und allem Geschöpftem. Diese „Liebe" sollte im Sinne einer Inspiration mehr als im Sinne einer Formel verstanden sein.

– Der Menschen-Tod, wie auch alles in der Natur, bleibt in der Funktion der Entwicklung, wo „alles allem" dienen sollte. Die Todes-Angst, die der zivilisierte Mensch erlebt, wird durch den zu betonten Individualismus verursacht. Der Mensch, der durch die Gemeinschaftlichkeits-Gefühle geprägt ist, oder: der Mensch, der den „Mut zu dienen" hat, hat keine grosse Todes-Angst. Man muss die Menschen im Geiste eines „liebenden Dienens" erziehen.



ISUS PRIVLAČI I OBRAĆA STRPLJIVOM PATNJOM

Mato Zovkić

Luka, jedini od četvorice evanđelista, priznaje u predgovoru da se služio građom koju su sastavili „očevici i sluge riječi". Iskreno i hrabro priznaje da je „pomno ispitao" svu propovijedanu građu o Isusu te odlučio za svoje čitaoce, obraćene Grke, napisati knjigu o Isusu po rasporedu koji najbolje odgovara duhovnom stanju i potrebama vlastitih povijesnih čitalaca. On time pokazuje da piše evanđelje kršćanskoj subraći koja su u toku priprave za krštenje „naučila Krista" (Ef 4,20). Luka se kao nadahnuti pisac osjećao vezanim na apostolsku tradiciju, ali i slobodnim da je kreativno preradi za svoje povijesne čitaoce te preko njih za sve kasnije vjernike. Mi ćemo se ovdje ograničiti na Lukin prikaz muke, imajući na umu kršćanski pristup bolesti, patnji i smrti. Tko je pažljivo čitao Evanđelje, mogao je opaziti da jedini Luka u izvještaj o zadnjoj večeri umeće Isusovu pouku o najvećem te molitvu za Petra koji treba učvršćivati braću. Luka je izostavio bičevanje i trnovu krunu, a među riječi s križa stavio tri koje ne donose ostali evanđelisti. Luka jedini donosi sućut jeruzalemskih žena nad nevinim osuđenikom iz Galileje. On jedini izvješćuje da se obratio jedan od dvojice razbojnika razapetih s Isusom te da su se ljudi s Kalvarije razilazili udarajući se u prsa u znak kajanja. Poznato je da Luka u građi iz Isusova ministerija nešto izostavlja, nešto prerađuje i nešto dodaje.[1] Time kao obraćeni Grk subraći prikazuje Isusa koji je sveopći Spasitelj, prijatelj grešnika i siromaha, objavitelj Očeva milosrđa, uzorni molitelj i učitelj molitve.[2] Pitamo se, što je Luka htio svojim prikazom muke i smrti Isusove? Što za bolesne vjernike slijedi iz Isusove strpljive patnje i slobodno prihvaćene smrti? Kod toga ne ispuštamo iz vida druge evanđeliste s njihovim prikazom muke.[3]

---

1 Usp W. J. HARRINGTON: *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, KS, 1975, 194–214. A. GEORGE–P. GRELOT (izd): *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze*, Celje, Mohorjeva družba, 1982, 231–234.

2 Za Lukinu teologiju usp. W. J. HARRINGTON, op. cit, 215–220. A. GEORGE–P. GRELOT, op. cit, 239–249. J. A. FITZMYER: *The Gospel according to Luke I–IX*, Garden City, New York 1981, 143–258.

3 Današnji egzegete smatraju da je građa o muci Isusovoj najstariji literarno ustaljeni dio Evanđelja. Prva je Crkva vrlo rano za unutarnje liturgijske potrebe oblikovala povijest muke koju egzegete danas nazivaju predmarkovskom. Iz tog dokumenta preuzimali su evanđelisti građu za odjek o muci u svojim evanđeljima. Usp. R. PESCH: „Die Passion des Menschensohnes, Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkanischen Passionsgeschichte" u: R. PESCH – R. SCHNACKENBURG: *Jesus der Menschensohn.*

Lukina teologija muke čvrsto je utkana u njegovo cijelo evanđelje, u kojem je istaknuto kako spasenje teče iz osobnog pristajanja uz Isusa. U Zakejevoj kući Isus govori onima koji ga kritiziraju što svraća grešnicima: „Danas je došlo spasenje ovoj kući, jer je i on sin Abrahamov" (19,9). Ovaj „danas" ponovit će Isus raskajanom razbojniku na križu.[4]

Oproštajna večera s poukom o najvećem

Izvještaj o muci počinje pripravom na posljednju večeru. Od tog trenutka evanđelisti se slažu u redoslijedu događaja, dok su prilično različiti u redoslijedu građe iz Isusova ministerija. Poznato je da NZ sadrži dvije tradicije o posljednjoj večeri s riječima posvete nad kruhom i vinom. Jedna je sadržana kod Marka i Mateja, puna je semitizama i odaje liturgijsku praksu kršćanskih zajednica sastavljenih od obraćenih Židova. Drugu donose Luka i Pavao u 1 Kor 11. Ona ima više helenističkih znakova i odražava liturgijsku praksu kršćanskih zajednica sastavljenih od obraćenih pogana.[5] Luka i Pavao naučili su slaviti euharistiju u Antiohiji, s prvom zajednicom sastavljenom od obraćenih pogana (Dj 11,19–26), pa su u svoj izvještaj o posljednjoj večeri utisnuli svoje euharistijsko iskustvo.

Luki vlastita građa u ovom izvještaju jest: židovska pashalna večera koju Isus slavi s učenicima odvojena je od euharistije kao Večere gospodnje (22,14–18), razgovor o najvećem (22,24–27), nagrada obećana Dvanaestorici zato što su ustrajali s Isusom u njegovim kušnjama (22,28–30), Isusova molitva za Petra (22,31–32), Isus najavljuje da će apostoli biti progonjeni a on ubrojen među zlikovce (22, 35–38). Za Luku je posljednja večera eshatonska gozba Mesije i njegovih užih sljedbenika.[6] U toku ministerija navodi Luka pet zgoda u kojima je Isus, poput drugih rabina svoga vremena, prihvaćao poziv na gozbu da tom prilikom navijesta kraljevstvo Božje (7,36; 5,29; 10,38; 14,1 i 19,6). Jedna od takvih gozba jest ona kod Marte i Marije.[7] Zato je i posljednja večera u trećem evanđelju poučna gozba na kojoj Učitelj daje učenicima životne upute i sprema ih za misiju koju trebaju obavljati u njegovo ime. Egzegete živo raspravljaju o tome, da li je Luka za građu vlastitu u svojoj povijesti muke imao posebni izvor ili je slobodno preradio postojeću tradiciju.[8]

Luka pokazuje da zna što su Židovi slavili pashalnom gozbom, ali namjerno odvaja židovsko-pashalni dio Isusove zadnje večere od usta-

---

Für A. Vögtle, Herder, 1975, 166–195. A. VOGTLE: „Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu" u: K. KERTEGLE (izd): *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament,* Herder, 1976, 51–113. Za osnovnu literaturu o egzegezi muke usp. G. SCHNEIDER: *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien,* München 1973; A. DAUER: *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium,* München 1972.

4 Usp. B. PRETE: „Prospettive messianiche nell'espressione *semeron* del Vangelo die Luca" u zbornom djelu *Il Messianismo,* Brescia 1966, 270–284.

5 Egzegete se slažu da nijedan od četiriju sačuvanih izvještaja o Isusovim riječima nad kruhom i vinom kod posljednje večere ne sadrži doslovno Isusove riječi nego protumačeni smisao onoga što je povijesni Isus kazao. I u tim najvažnijim Isusovim riječima za sakramentalni život vjernika prva se Crkva nije trudila da reproducira doslovno sve što je Isus rekao, nego se po nadahnuću Duha Svetoga osjećala slobodnom da za svoju liturgiju prikaže smisao Isusovih djela i riječi te da ih prilagodi svojim potrebama. Bibličari su dobro istražili izvještaje s posljednje večere. Neka osnovna literatura: J. JEREMIAS: *Die Abendmahlsworte Jesu,* Götingen 1967; H. J. KLAUCK: *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief,* Münster 1982; P. NEUENZEIT: *Das Herenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung,* München 1960 Lukin izvještaj o posljednjoj večeri dobro je proučio H. SCHÜRMANN: *Traditionsgeschichttliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* Düseldorf 1968, 159–197. ISTI: *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament,* Düseldorf 1970, 77–187.

6 Usp. W. BÖSEN: *Jesusmahl-Eucharistisches Mahl-Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas,* Stuttgard 1980.

7 M. ZOVKIĆ: „Isus kod Marte i Marije /Lk 10, 38–42/", CUS 1980,3,199–213.

8 F. G. UNTERGASSMAIR: *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzesteologie",* Paderborn 1980, smatra da je Luka samo preradio zajedničku građu sinoptika u svom prikazu muke. V. TAYLOR: *The Passion Narrative of St Luke. A Critical und Historical Investigation,* Cambridge 1972, smatra da je autor trećeg evanđelja za zgode njemu vlastite u prikazu muke imao posebni izvor, takozvanog Protoluku.

nove euharistije. To je i razlog zašto u tekstu ustanove stavlja *euharistesas* (22,19 – zahvalivši, izrekavši zahvalnu molitvu), a ne *eulogesas,* kao Mt i Mk (blagoslovivši, izrekavši blagoslov Bogu za dar slobode i saveza, što je domaćin kod Židova činio u ime svoje obitelji). U vrijeme pisanja trećeg evanđelja Lukina zajednica slavi euharistiju kao središnje otajstvo kršćanstva i Crkve. To otajstvo ima korijen u Isusovoj oproštajnoj večeri kao proročkoj gesti uprisutnjenja skore nasilne smrti.

Luki pouka o najvećem bolje odgovara za okvir posljednje večere, jer Isusu predstoji početak muke koja je izraz ustrajnog služenja bolesnim i grešnim, malenim i odbačenim. Isus je svojim postupcima i riječima prikazivao Boga drukčijega od službenih židovskih teologa. Time je izazvao optužbu religijskih poglavara da zavodi narod, a oni su odlučili nasilno ga ušutkati. U toku ministerija posluživao je za stolom kraljevstva Božjega, koje je dostupno malenim i odbačenim upravo po onome što on čini. Poslužio je čas prije apostole razlomljenim kruhom i vinom. Kruh i vino znakovi su njegove skore smrti i prolivene krvi. U tom životnom kontekstu apostoli bolje razumiju što Isus hoće reći kad govori da njegovi sljedbenici postaju veliki po služenju, a predstojnici u njegovoj zajednici da trebaju biti poslužitelji svoje braće po uzoru na služiteljskog i poniznog Učitelja. Marko (10,35–45) i Matej (20,20–28) donose ovu izreku u povodu zgode s dvojicom Zebedejevih sinova koji su tražili istaknuta mjesta u budućem Isusovu kraljevstvu. Luka je cijelu zgodu ispustio, a pouku o veličini služenja premjestio u okvir oproštajne večere.

Posebno je potresna molitva za Petra. Malo prije toga Isus najavljuje vječnu nagradu apostolima zato što su s njime ustrajali u njegovim kušnjama, što su u njemu prepoznali osporavanog Očeva izaslanika te ostali uz njega, iako nije politički Mesija koji bi čudesima privlačio sunarodnjake i ispunjao njihove političke snove. Šimunu najavljuje vrijeme kušnje i kolebanja među Dvanaestoricom s obzirom na vjernost Učitelju. Isus je posebno molio za Petra da mu ne malakše vjera. On će se, doduše, iz straha odreći Učitelja pred običnom ženom, ali snagom Isusove molitve neće potpuno izgubiti vjernost. Kad dođe k sebi, u vremenu Crkve, Petar će imati zadaću da utvrđuje braću u vjeri. Bez posebne Isusove naklonosti nitko ne može ustrajati u vjernosti Isusu, a pogotovu u vjernom izvršavanju predstojničke službe u njegovoj zajednici.[9] Za naš izraz „kad dođeš k sebi" stoji u grčkom izvorniku *pote epistrepsas,* što se može razumjeti i kao obraćenje. Zato je Rupčić preveo: „Kad se jedanput *vratiš k meni...*" Glagol *epistrefo* u Dj je upotrebljavan uz *metanoeo* za proces kršćanskog obraćenja.[10] Ovdje nema izravnog objekta pa se glagol može razumjeti medijalno i refleksivno. Svakako je iz konteksta jasno da Petar neće potpuno i na dug rok otpasti od Isusa. Učitelj posebno moli za predstojnika zajednice radi njegove službe utvrđivanja. Luka ovo piše nakon Neronova progonstva, kad je Petar već proslavio Učitelja mučeničkom smrću. Luka, ipak, zna i opominje: ako je pročelnik Dvanaestorice ustrajao u vjeri, ako je vršio službu poglavara potvrdivši je mučeništvom, sve to zahvaljuje Isusovoj molitvi. Isus je osobno jačao Petra u njegovoj vjeri i u služenju braći.

U odlomku 22,35–38 Isus najavljuje da će biti ubrojen među zlikovce, i potiče apostole da uzmu sa sobom kesu, torbu i mač. To se odnosi na vrijeme poslijeuskrsnog evangeliziranja. U toku galilejske misije apostoli nisu morali nositi zalihu odjeće, obuće i hrane, a u vrijeme Lukina pisanja misionari imaju s time poteškoća. Također u vrijeme galilejske misije nisu bivali fizički napadani, dok su u ime Isusovo propovijedali kraljevstvo Božje i liječili bolesnike (Lk 9,22; 10,9). Nakon uskrsnog događaja počeli su progoni. Isus im to najavljuje kod oproštajne večere. Riječima „dosta je" u 22,38 Isus prekida pitanje apostola koji su raspoloženi ratnički: ne želi potvrditi da li su dovoljna dva mača.

Iz r. 37, u kojem Isus najavljuje da će biti ubrojen među zlikovce, naslućujemo starozavjetni

---

9 Usp. L. FELDKÄMPER: *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas,* St. Augustin 1978, 206–223.

10 M. ZOVKIĆ: „Kršćani kao obraćeni Gospodinu (Dj ap. 9,32–35; 11, 19–21)", BS 1974, 4, 507–523.

motiv o Patniku čiju patnju Bog osmišljava i čini plodnom. O tome posebno govori Psalam 22 i Izaija 53. Iz ovog retka u trećem evanđelju vidi se dilema Lukine poslijeuskrsne Crkve. Ona, upravo zato što je sastavljena od obraćenih Grka koji na temelju svoje kulturne pozadine ne vide vrijednost u smrti čovjeka makar on bio i nevino osuđen, ima problema prihvatiti Isusovu smrt kao sastavni dio njegova poslanja.[11] Lukina Crkva ne može uz to pravo utkati u svoj život poteškoće koje doživljava od poganskih sugrađana. Kršćani su u ono doba bili izrugivani što čovjeka pogubljena na križu prihvaćaju za Spasitelja, te progonjeni zato što poglavara države ne priznaju za spasitelja. Kako god bila mukom Isusovom ugrožena vjernost apostola i kasnije Lukine Crkve, treći evanđelista vjeruje da se pravo mučeništvo pokazuje upravo u spremnosti na patnju s Kristom nevinim i strpljivim patnikom.

„A kad bi u smrtnoj muci, usrdnije moljaše" (22,43)

Pri kraju opisa zadnje večere Luka je izostavio Matejevu i Markovu napomenu „otpjevavši pjesme zahvalne" (Mt 26,30; Mk 14,26), što je bio sastavni dio židovske pashalne večere. Za Lukinu Crkvu, koja slavi svoju pashu i euharistiju kao spomen na Isusovu pashu, taj obvezni dio židovske pashalne večere nije više važan. Prizor u Getsemanskom vrtu Luka uokviruje u napomenu da su Isus i Dvanaestorica pošli „po običaju na Maslinsku goru" (22,39). To znači da je od nekog prijatelja Isus morao dobiti ključeve ograđenog vrta u koji se sklanjao za vrijeme blagdanskih gužvi na razgovor i tihu molitvu s učenicima. Taj je prizor Luka oblikovao drukčije od Mateja i Marka, iako je raspolagao uglavnom istom građom. Prije svega, kod Luke se Isus ne žali da je nasmrt žalostan. Također ne izdvaja Petra, Ivana i Jakova kao užu grupu koja bi izbliza gledala njegovu smrtnu muku i čula molitvu. Ne prekida tri puta molitvu da bi došao učenicima po utjehu i opomenuo ih na budnost. Kod Marka predbacuje im: „Šimune, spavaš? Jednu uru nisi mogao probdjeti sa mnom?" (14,37). Kod Luke Isus upozorava učenike na početku neka mole kako ne bi podlegli u kušnji. Zatim klekne i moli Oca da mu pokaže još jednom, je li njegova stalna volja da nastavi započetim „kursom" i pođe u nasilnu smrt koja bi bila potvrda njegovih dosadašnjih djela i riječi, čime je pokazao kako razumije i tumači osnovne elemente starozavjetne religije. Luka je od samrtne borbe u vrtu načinio jednu od deset Isusovih molitava kojima on posvećuje posebnu pažnju.[12]

Luka jedini spominje da se Isusu ukazao anđeo te ga bodrio, što je Očevo ohrabrenje progonjenom pravedniku koji je spreman aktivno prihvatiti Božju volju. Luka također jedini spominje da se Isus krvlju znojio. To je znak da se doista bojao prerane i nasilne smrti, jer je znao da je nevin, a umire na pragu zrelih godina. Luka također jedini dodaje: „A kad bi u smrtnoj muci, usrdnije moljaše." Isus u tjeskobi ne gubi glavu, ne bježi od opasnosti koja je sastavni dio njegova mesijanskog zvanja. On usrdno moli. Karakteristični su imperfekti „moljaše" u r. 41 i 43. Molitva je u noćnoj tišini bila dugačka, žarka i ponizna. Na kraju prizora Isus se diže od molitve, nalazi učenike usnule „od žalosti", što je Lukina isprika za ljudsku slabost učenika. Isus im ne predbacuje što ne bdiju s njime da bi ga okrijepili pred početak muke nego ih poziva na molitvu, kako ne bi pali u napast. Tim primjerom i riječima pokazuje put svojim sljedbenicima za trenutke odvojenosti, sumnje i traganja. Vjernik tada ne bježi od problema, nego u molitvi traži i prihvaća volju Božju po sebi. „Pasti u napast" ovdje znači podleći kušnji da čisto ljudskim mjerilima mjerimo kuda valja krenuti, ne obazirući se na volju Božju. Prizor samrtne borbe Luka je razumio kao posljednju provjeru volje Očeve pred početak muke koja vodi u nasilnu smrt. Isus molitvom otkriva i prihvaća volju Božju o sebi. U molitvi uviđa da je svojim dosadašnjim djelima i riječima pravo razumio i pokazivao volju Božju.[13]

---

11 Usp. A. GEORGE: „Le sens de la mort de Jesus" u svom djelu *Etudes sur l'oeuvre de Luc,* Paris 1978, 185–212.

12 Usp. L. FELDKÄMPER, op. cit, 224–250.

13 Usp. J. WARREN HOLLERAN. *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study,* Roma 1973, 83–103;

Prizor hapšenja i saslušanja pred Židovima (22,47–71)

Prema Luki i Ivanu Isus biva uhvaćen tek nakon razgovora s Judom i njegovom četom. Time ova dva evanđelista pokazuju da Isus ima inicijativu i slobodno prihvaća sudbinu strpljivog osuđenika (usp. Lk 22,54 i Iv 18,12). Sva tri sinoptika donose ovdje Judin poljubac. Ivan ga ispušta. Luka je ovdje bliži Ivanu kad Isusu stavlja u usta vlastiti redak: „Juda, poljupcem Sina čovječjeg izdaješ?" (22,48). To je u skladu s r. 21, gdje se Isus žali da je ruka izdajice s njime za stolom. Jedan od njegovih najintimnijih suradnika, pred kojim nije ništa skrivao, sada ga poljupcem izdaje i tako taj znak prijateljskog povjerenja zloupotrebljava za izručenje nevinog optuženika nepravednim sucima.

Luki je u ovom prizoru vlastito što navodi da je slugi velikog svećenika odsječeno *desno* uho i da ga je Isus odmah iscijelio. U vlastitoj nevolji on više misli na druge nevoljnike nego na sebe te otklanja ranu nanešenu u njegovo ime, od učenika koji ga je krivo razumio. To čudo u toku muke jedno je od Isusovih čudesa u trećem evanđelju po kojima se Isus pokazuje kao dobrotvorni Spasitelj, posebno naklonjen siromašnim, odbačenim i ranjenim.[14]

U prigovoru svećeničkim glavarima što su ga došli uhvatiti tajno po noći, a on je nastupao javno, Luka se drži uglavnom građe zajedničke evanđelistima. Vlastiti mu je uzvik: „Ovo je vaš čas i vlast tmina!" (22,53). Luka ispušta Matejevu i Markovu napomenu da su Isusa u trenutku hapšenja napustili učenici (Mt: „Tada ga *svi* učenici ostaviše i pobjegoše" – 26, 56b). To se ne bi uklapalo u njegovu viziju apostola kao onih koji slijede Učitelja u patnji. Luka ispušta i Markovu bilješku o mladiću koji ostavlja plahtu progoniteljima te bježi gol u noć. Taj je detalj za Marka bio važan, po svoj prilici radi osobne prisutnosti tog mladića i njegova kasnijeg svjedočanstva u Markovoj Crkvi, ali on nema teološke važnosti za Luku.

Saslušanje kod Ane donosi jedini Ivan. Ono ima privatno obilježje. Petrovo nijekanje Ivan je vrlo simbolički upleo u tok saslušanja pred Anom, tako da Isus priznaje hrabro tko je i što naučava, dok Petar u isto vrijeme kukavički niječe svoga Učitelja, a time i pravoga sebe. Luka stavlja Petrovo nijekanje prije saslušanja pred sinedrijem. Luki je ovdje vlastiti r. 61: „Gospodin se obazre i upre pogled u Petra" te u r. 62 podatak da Petar *gorko* zaplače. Naslov „Gospodin" Isus stiče tek uskrsnućem (usp. Dj 2,32–36), ali ga Luka prebacuje na povijesnog Isusa, kad je riječ o spasenjskoj ulozi Učitelja. Isus je Petru najavio da će ga izdati ali i svoju molitvu za njega da se njegova vjera ne ugasi potpuno. U trenutku Petrova nijekanja on se kao već proslavljeni Gospodin obazire i pogledom govori Petru da nije sve izgubljeno, da on zna i plemenitog Petra koji će, kad dođe k sebi, učvršćivati u vjeri svoju braću. Kad iskusi vlastitu slabost, bolje će razumjeti slabosti svoje braće. Petar je zahvalan Gospodinu za taj pogled ohrabrenja. Zato izlazi vani te gorko zaplače. On koji je sebe smatrao jačim od ostalih kolega doživio je svoju duhovnu slabost, kaje se za grijeh i prihvaća ponuđenu mogućnost izmirenja s Učiteljem.[15]

U odlomku 22, 63–65 Luka je izrugivanje Isusu kao proroku stavio ispred saslušanja pred sinedrijem. Isus ne odgovra na te pogrde. Ispunjava ono što je rečeno o starozavjetnim nevinim patnicima, osobito o Sluzi patniku u Iz 53.

Matej i Marko daju dojam da je saslušanje pred sinedrijem bilo odmah noću, nakon hapšenja. Iz Ivanova prikaza saslušanja pred Anom valja, međutim, zaključiti da je to bilo privatno prikupljanje podataka i zadovoljavanje znatiželje. Iz Lk 22,66 znamo da je pravo saslušanje

---

170–198; 214–220. D. M. STANLEY: *Jesus in Gethsemane. The Early Church reflects on the Suffering of Jesus,* New York 1980, obrađuje događaj u vrtu s povijesnog stajališta. Sinoptička verzija psihički i povijesno je moguća: iako se na oproštajnoj večeri po znakovima kruha i vina Isus „predao" u skoru nasilnu smrt, mogao je nekoliko sati kasnije sasvim ozbiljno pitati sam sebe u molitvi, je li to volja Očeva?

14 Usp. U. BUSSE: *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas,* Stuttgart 1977, 335–336.

15 Za lik Petra u trećem evanđelju s ekumenskog stajališta usp. R. E. BROWN – K. P. DONFRIED – J. REUMANN: *Der Petrus der Bibel. Eine ökumeniche Untersuchung,* Stuttgart 1976, 96–113.

počelo „kad se razdanilo", jer se tada „sabra starješinstvo narodno, glavari svećenički i pismoznanci te ga dovedoše pred Vijeće". Prema ondašnjem židovskom zakonodavstvu noćna osuda nije pravno valjana. U ovom saslušanju Luka je ispustio iskaze svjedoka (usp. Mk 14,55–60). Možda zato što on u prikazu muke dijeli stav puka od stajališta poglavara. On okrivljuje židovske poglavare za izvršenje smrtne kazne nad Isusom, a kod puka vidi znakove suosjećanja i kajanja.

Na prijelazu iz prvog stoljeća starozavjetnog razdoblja u prvo stoljeće „nove ere" bilo je u židovskom narodu mesijaniziranih vođa koji su se dali proglasiti mesijom bilo od rabina, bilo od puka. Sinedrij, kao vrhovna vlast za Židove u Palestini, nije te uzurpatore osuđivao na smrt. U slučaju Isusa iz Nazareta sporno je bilo njegovo pozivanje na posebne odnose s Ocem nebeskim, iz čega su židovski poglavari zaključivali da se Nazarećanin osjeća Sinom Božjim u višem smislu nego ostali pobožni Izraelci i askete njegova vremena.[16] Zbog posebne bliskosti s Ocem, Isus se pred sinedrijem proglašava za Sina čovječjeg koji će sjediti s desna Bogu (Lk) te doći da sudi žive i mrtve (Mk, Mt). Luki je ovdje vlastito pitanje vijećnika: „Ti si, dakle, Sin Božji?" (r. 70). Isus prihvaća uz izvjesno ograđivanje: „Vi velite! Ja jesam!" Prihvaća da je očekivani, transcendentalni Mesija, ali ne prihvaća sve pojmove tužitelja o Mesiji. Tek kod Luke biva povijesno jasan razlog smrtne osude od strane sinedrija: Nazarećanin treba umrijeti jer se pravi transcendentalnim Mesijom koji je Sin Božji u višem i drukčijem smislu od ostalih vjernika.

Saslušanje pred Rimljanima i smrtna osuda (23, 1–25)

Rimljani su kod pokorenih naroda postavljali domaće knezove za izvršitelje svoje vrhovne vlasti te im davali ograničenu autonomiju. Tako je u vrijeme Pilata židovski sinedrij u Palestini bio sastavljen od predstavnika aristokratskih laičkih obitelji i svećenika te je imao vlast osuditi na smrt, ali ne i provesti odluku o smrtnoj kazni. Osudu sinedrija trebao je potvrditi Pilat koji je bio vrhovni rimski upravitelj za Palestinu. Pred njim članovi sinedrija nisu mogli kao razlog smrtne kazne iznositi svoju dogmu o Jahvi kao jedinome Bogu koji ne može imati sinova. Zato su Isusa optužili da zavodi narod, zabranjuje davati porez rimskoj državi i da tvrdi kako je kraljevski Mesija s političkim pretenzijama. Pilat je morao povesti parnicu, iako je znao da su ga „predali iz zavisti", kako izričito govore Mk i Mt. Ne našavši dovoljnog razloga za proces, Pilat proglašava optuženika nedužnim (23,4–5) i šalje ga Herodu Antipi, tetrarhu Galileje, koji se o blagdanu našao u Jeruzalemu, kamo su bili došli mnogi njegovi podanici. Prema rimskom kaznenom pravu optuženi je mogao biti suđen u kraju svoga podrijetla ili u kraju gdje je počinio zločin. Isus je bio Galilejac, izravni podanik Heroda Antipe. Iz Filona znademo da odnosi između Pilata i Antipe nisu bili dobri. To spominje Luka, kad na kraju prizora navodi da „su se onoga dana sprijateljili Herod i Pilat" (23, 12).

Antipa se zanimao za svoga čuvenog podložnika iz Nazareta (Lk 9,7–9). Progonila ga savjest što je na zahtjev svoje priležnice dao ubiti Ivana Krstitelja. Kad je čuo da Isus propovijeda i čini čudesa, pitao se, nije li on oživljeni Ivan Krstitelj; želio ga je susresti (usp. Mk 6,14–16). Pilat mu je neočekivano ispunio tu želju. Isus na Antipina brojna pitanja uopće ne odgovara. To je jedini sugovornik u toku ministerija i muke s kojim Isus odbija razgovor. Razlog je čista radoznalost Antipe koji traži zabavu i čarolije, a nije mu stalo do životnih vrednota koje naviješta i uprisutnjuje Galilejac. U 23,10 Luka kaže da „stajahu ondje i glavari svećenički i pismoznanci optužujući ga žestoko". Ponovno Lukino upozorenje na krivnju poglavara za smrt Isusovu, ali ne naroda. Grčki izraz za ono što naši prevodioci u 23,11 prevode kao „bijelu haljinu" ne izražava boju nego sjaj i svečanost. Antipa je mogao sačuvati nešto od sjajne kraljevske nošnje svoga oca Heroda Velikoga, koji je bio „pridruženi kralj" pod rim-

---

16 Za židovski pogled na okolnosti Isusova procesa i smrtne osude usp. D. FLUSSER: *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse*, Stuttgart 1982.

skim vrhovništvom, a njegovi su sinovi i nasljednici izgubili naslov kralja. Nešto od kraljevske garderobe Antipa je dao obući na Isusa da ga izruga kao kraljevskog Mesiju, za što ga optuživahu židovski poglavari. U prizoru s Antipom Luka je želio pokazati da je vjera bitno svojstvo za pristup Isusu: tko ga proučava kao društveni ili politički fenomen, ne može ga razumjeti.

Nakon prizora kod tetrarha Isusove uže domovine Galileje, Pilat nastavlja proces i još dvaput proglašava optuženika nedužnim (r. 13 i 22). Treći put dodaje: „Kaznit ću ga, dakle, i pustiti." Kazna je trebala biti pokušaj iznuđivanja samilosti kod tužitelja. Bila je to kazna bičevanja i krunjenja trnovom krunom. Bičevanje je kod osuđenika na smrt na križu u ono doba trebalo iscrpiti osuđenika da što prije umre na križu. Sam prizor bičevanja i krunjenja Luka ispušta, jer to ponižava i vrijeđa njegova strpljivog Učitelja.

Luki je vlastita napomena u r. 23: „I vika njihova bivala je sve jača." Kod Ivana je ta vika objašnjena: ako Isusa pusti, nije prijatelj rimskom caru. Time evanđelisti pokazuju da znaju za burne odnose između židovskih podanika i upravitelja Pilata, kako ih opisuje Josip Flavije. Pilat je bio nerazborit upravitelj, koji je naredbom da se na carske zastave u Jeruzalemu postave likovi carskog orla (simbol božanstva) izazvao monoteističke osjećaje Židova, a centralna ih je vlast iz Rima poštivala. Rimljani su naime dispenzirali Židove raspršene po svom carstvu i u samoj Palestini od obveznog kulta cara, ali su tražili od monoteističkih vjernika građana da u svojoj liturgiji mole za cara. Pilat je također pogriješio preoštrim kažnjavanjem izgrednika te otimanjem hramskog novca za podizanje gradskog vodovoda. U vrijeme kad sudi Galilejcu, Židovi su već bili poslali u Rim delegaciju da se požale na njegove ispade i bili su pažljivo saslušani. Pilat je u njihovim sve jačim glasovima vjerojatno prepoznao prijetnje novom delegacijom. Dao se ucijeniti, tim više što je znao da je zloupotrebio vlast, zbog čega može biti skinut s položaja. Prema 23,24–25 on protiv svoje volje presuđuje što Židovi traže, „preda Isusa prohtjevu njihovu".

Strpljivi patnik na križu (23,26–56)

Ivan nas izvještava da je Isus sam nosio svoj križ (Iv 19,17). Kod njega se Šimun Cirenac ni ne spominje, zato što on gleda u smrti na križu uzdignuće u proslavu koje je najavljeno tri puta u toku ministerija (Iv 3,14; 8,27; 12,32). Sinoptici spominju Šimuna Cirenca na križnom putu, a Marko i njegova dva sina Aleksandra i Rufa. Bit će da se Cirenac kasnije obratio, pa su njegovi sinovi u Markovoj zajednici imali važnu ulogu. Lukina je formulacija ovdje karakteristična: „Kad ga povedoše, uhvatiše nekog Šimuna Cirenca koji je dolazio s polja i stave na nj križ *da ga nosi za Isusom*" (r. 26). Rimski su osuđenici morali nositi na stratište sredstva smrtne kazne. Robovi, politički pobunjenici i teški kriminalci umirali su na križu. Oni su nosili poprečnu gredu svoga budućeg križa, dok je uspravna, teža i duža greda čekala na mjestu smrtne kazne. Iz Lukine formulacije vidimo da je na početku križnog puta Isus sam ponio svoj križ. Iako Luka prešućuje bičevanje i trnovu krunu, tu okrutnu igru vojnici su ipak izveli nad osuđenikom iz Galileje. Zato je Isus bio iscrpljen na putu prema Kalvariji i vojnici su morali naći nekog drugoga da ponese njegov križ. Šimun se vraćao s polja u tom času, iz čega izlazi da je Isus umro dan uoči Pashe, a zadnja je večera morala biti oproštajna gozba kojoj je Isus dao pashalno obilježje. Luki je važna formulacija: „Stave na nj križ da ga nosi za Isusom" (r. 26). Šimun je na to, istina, bio prisiljen, ali se on kasnije obratio te bio sretan što je svome Učitelju učenički pomogao nositi križ onog povijesnog trenutka. Luka u tome vidi stav svih kasnijih Isusovih učenika: oni osobno pristaju uz Učitelja noseći za njim križ, prihvaćajući patnje koje su sastavni dio njihova ljudskog i vjerničkog zvanja. Ovdje vidimo početak kasnije teologije križa koja će imati važnu ulogu u kršćanskoj teologiji, a danas je posebno važna u protestantskoj dogmatici.[17]

[17] Za Lukinu teologiju križa usp. J. AUDUSSEAU – X. LEON-DUFOUR: „Križ", RBT 451–455. A. BÜCHELE: *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt 1978. F. G. UNTERGASSMAIR: *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu*, Paderborn 1980.

Žene Jeruzalemke plaču i nariču za Isusom, a on im najavljuje propast grada kao Božju kaznu za tvrdokornost jeruzalemskih vjernika (23,27–31). Ova je građa vlastita Luki. Žene se ne rugaju osuđenom Galilejcu nego mu iskazuju sućut. Možda je Luka ovaj podatak našao u istim kršćanskim krugovima Palestine, gdje je našao zgode o Isusovoj sućuti prema ženama koje su njemu vlastite: tako npr. Isus dopušta da mu grešnica u Šimunovoj kući pere noge u znak zahvalnosti za oproštenje grijeha (7,36–50); tješi udovicu iz Naina uskrišavajući njezina jedinca sina u vrijeme kada su starozavjetni vjernici smatrali da je prerana smrt kazna za grijehe pojedinih članova obitelji (7,11–17); dopušta da među užom grupom sljedbenika budu žene iz Galileje, dok su drugi rabini smatrali da je šteta vremena poučavati žene u teologiji (8, 1–3); bez ikakve molbe ozdravlja zgrčenu ženu koja je bolovala osamnaest godina i već se bila privikla na život sa svojom patnjom (13,10–17) Žene na Isusovu križnom putu dio su puka koji ne uživa u Isusovoj smrtnoj osudi, što je za Luku važno. „Plakati i naricati za nekim" na ondašnjem Istoku bila je uloga narikača na sprovodu. Prema farizejskoj teologiji ukopati mrtvoga jest zaslužno djelo. Ove žene predskazuju Isusovu smrt koja sigurno i uskoro nastupa. Isus otklanja njihovu pažnju od sebe, ni u ovom trenutku ne želi biti središte pažnje. Poziva samilosne žene da misle na budućnost svoga grada, kada će u rujnu god. 70. njih i njihovu djecu snaći muke opsjedanja grada od rimskih vojnika. Ako je Luka zbilja napisao svoje evanđelje iza sedamdesete godine, na konkretnu formulaciju Isusovih riječi kod njega mogao je utjecati sam događaj. Povijesni Isus mogao je već pronicljivim uvidom u političke težnje različitih grupa u svom narodu predvidjeti ustanak protiv rimske velesile te isto tako uvidjeti da razjedinjeni i malobrojni pobunjenici ne mogu proći nekažnjeno kod rimske vlasti. Dakako, da je kao prorok imao i nadnaravno znanje o budućim događajima. Isusov je poziv jeruzalemskim ženama proročki poticaj na obraćenje radi otklanjanja ili ublažavanja katastrofe koja predstoji. Ovo mjesto valja vezati s Lk 19,41–44, gdje Isus plače nad Jeruzalemom koji odbija „spoznati što je za njegov mir" i srlja u katastrofu. Isus jeruzalemskim ženama najavljuje dane kad će uslijed fizičkih nevolja ljudi smatrati nerotkinje blaženima.

Sam Luka u slučaju Elizabete (1,25) pokazuje da su starozavjetni vjernici smatrali nesretnom i sramotnom ženu koja nema djece. Za Židove su djeca blagoslov Božji, darovan obitelji kao osnovnoj jedinici u narodu Božjem. Tko nema djece, on je kao suha grana i ostaje bez spomena u svom plemenu. Isus najavljuje apokaliptičko vrijeme nevolja, kad će nerotkinje biti blaženije od majki s mnogobrojnom djecom zato što neće morati gledati kako im djeca umiru u najvećim mukama pred njihovim očima. R. 30 citat je iz Hoš 10,8 gdje je prorok osmog stoljeća u vrijeme najezde Asiraca najavio razorenje Samarije. R. 31 sadrži izreku koja zvuči kao poslovica: „Ako se tako radi sa zelenim stablom, što li će biti sa suhim?" Bez obzira što je ta poslovica mogla značiti u svagdašnjem govoru onog vremena, u Lukinoj teologiji ona najprije znači Isusov protest protiv nepravedne osude na smrt te odatle njegovu ljubav prema životu. On je zeleno stablo koje biva prerano odsječeno. Time Luka pokazuje ljudsku i povijesnu odgovornost sudaca te protestira protiv svake nepravedne osude bilo kojeg čovjeka. Isusov protest protiv nepravde nad samim sobom na liniji je starozavjetnih patnika koji ne priznaju uobičajeno mišljenje o patnji kao kazni za potajne grijehe, ali ne očajavaju u svojoj patnji. Isus zajedno s tim starozavjetnim patnicima ipak prepoznaje prst Božji u svojoj patnji i zna da ona nije sasvim uzaludna. „Suho stablo" u ovoj metaforičnoj izreci jesu stanovnici Jeruzalema kao glavnog grada savezničkog naroda Božjeg u kojem se planira i provodi glavna vjerska i profana politika za cijeli narod. Tko nevinoga osuđuje i šalje u smrt, ne može izbjeći sudu Božje pravde, makar nastupao u ime Boga.

Za križni put Luki su važna i „druga dva, zločinca" koja su s Isusom dovedena na Kalvariju (r. 32). Matej i Marko spominju ih kao razbojnike, ali tek u času razapinjanja, kad bivaju pribijeni na križ zajedno s Isusom. Isto tako i Ivan (usp. Mt 27,37; Mk 15,27; Iv 19,18). Kao što se prilikom krštenja solidarizirao s grešnicima spremnim na obraćenje pošavši

i sam na krštenje koje mu nije bilo potrebno (usp. Lk 3,21–22)[18], tako se na križnom putu solidarizira sa zločincima prihvativši sudbinu zločinca. To je još više istaknuto u r. 33 gdje Luka govori: „I kad dođoše na mjesto zvano Lubanja, ondje razapeše njega i te zločince, jednoga zdesna, drugoga slijeva." Isus je u sredini i središtu pažnje. Luka ispušta Isusov bolni krik s križa: „Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?" Taj krik zabilježili su Matej (27,46) i Marko (15,34) kao jedine riječi s križa. One su početni zaziv Ps 22 u kojem starozavjetni patnik iznosi tužbu nad nevoljom, ali u drugom dijelu pokazuje vjeru da će ga Bog izbaviti iz njegove patnje te je učiniti plodnom za druge. Krik valja razumjeti u smislu Ps 22 kao izraz prave fizičke i duhovne patnje, ali i kao dokaz nade u Oca, jer on i u tom trenutku ostaje za Isusa Bog *moj*[19]. Luka je znao za taj uzvik, jer u r. 34 donosi citat iz Ps 22,18 što je jedna od jadikovki starozavjetnog patnika. Nije donio uzvik „Bože moj", jer se ne uklapa u njegovu teologiju Isusa strpljivog patnika koji je vjernicima uzor i poziv na nasljedovanje.

Prema Luki, prva Isusova riječ s križa jest: „Oče, oprosti im, ne znaju što čine" (r. 34a). Ovdje najprije postoji tekstualna poteškoća, jer neki vrlo stari i dobri grčki rukopisi ne sadrže tu Isusovu molitvu s križa npr. Vatikanski kodeks B, koji potječe iz 4. st., te Papirus 75, koji potječe iz 3. st.). Današnja kritička izdanja NZ na grčkom ipak ga sadrže s obrazloženjem da su prepisivači mogli namjerno ispuštati tu molitvu za oproštenje u svjetlu kasnijeg razorenja Jeruzalema koje bi bilo dokaz da Bog nije uslišio Isusovu molitvu.[20] Ispuštanje je moglo također biti zbog kršćanskog antisemitizma. Kršćani su, na žalost, suprotno od ponašanja i učenja svoga Učitelja o opraštanju, dugo vremana smatrali – iako to nije bila službena nauka crkvenog učiteljstva – da su Židovi svih vremena krivi za Isusovu smrt i da su zato u izvjesnom smislu proklet, bogoubilački narod. Stradanja Židova u drugom svjetskom ratu i nastanak države Izrael bili su povod da kršćani ozbiljno premisle stav NZ prema Židovima, a to je za katolike postala službena nauka o deklaraciji o stavu Crkve prema nekršćanskim religijama na Drugom vatikanskom saboru.

Isus s križa moli od Oca oproštenje svojim krvnicima, jer je sam za života učio kako treba opraštati. Sada vrši ono što je učio.[21] U izrazu „oprosti *im*" obuhvaćeni su Židovi i Rimljani, vođe i podložnici. U tom Isusovu primjeru nastao je korijen kršćanskog opraštanja neprijateljima, iako mi vjernici moramo priznati da ne slijedimo uvijek dosljedno svoga Učitelja. Isusovo obrazloženje „jer ne znaju što čine" ne uključuje samo ispriku da nisu do kraja svjesni svoga čina nego i spremnost na zbiljsko opraštanje od strane nedužnog patnika. Isus *zna* Božji plan i smisao patnje, protivnici *ne znaju*. „Molba za oproštenje u Lukinom kontekstu pokazuje prije svega solidarnost Isusa molitelja sa 'zlikovcima' i 'grešnim ljudima'. Isus prinosi Ocu njihovo grešno bivovanje uz molitvu. Obraća mu se ne samo kao ljubljeni i odabrani Sin (3,22; 9,35), nego kao onaj koji je ubrojen među zlikovce (22,37), a oni trebaju govoriti: 'Oče, sagriješih... Nisam više dostojan zvati se tvojim sinom' (15,18–19). Mjesto njih i za njih nastupa on s molitvom pred Ocem. Kao što je kod jela i pića s 'grešnicima' znakovito i zbiljski posvjedočio Očevu ljubav prema njima, tj. njegovu spremnost da ih pripusti u svoje zajedništvo, tako u svojoj prošnji kao jedan od 'izgubljenih' usvaja njihovu molitvu za oproštenje. Ta je njegova molitva spasotvorna, jer je svaki od izgubljenih i grešnih u Sinu koji zastupnički moli postao 'ovaj moj Sin' (15, 24)."[22] Isus ne zadržava nikakvu osvetljivu gorčinu, nikakv prezir prema svojim mučiteljima. Prvi se u Isusa u tome ugledao mučenik Stjepan (Dj 7,60) a zatim mnoštvo poznatih i nepoznatih svetaca koji su u Isusovu primjeru našli snagu da prihvate svoju nezasluženu kaznu u znak vjere da se nasiljem ne rješavaju zla koja ljudi mogu nanijeti jedni drugima.

18 Usp. L. FELDKÄMPER, op. cit, 28–50.

19 Usp. M. ZOVKIĆ: „Okupljanje Crkve pod križem prema Mateju 27, 45–56", Jukić 2, 1972, 34–42. X. LÉON–DUFOUR: „Posljednji Isusov krik", Svesci 34, 1979, 32–39. K. RAHNER: „Sveta ura i sedam riječi na križu", Zagreb 1980, 39–40.

20 Usp. B. M. METZGER: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971, 180.

21 Usp. L. FELDKÄMPER, op. cit, 257–266.

22 L. FELDKÄMPER, op. cit, 267.

Sva četvorica evanđelista izvješćuju da su vojnici, koji su bili određeni za izvršenje smrtne kazne i čuvanje reda u danima dok osuđeni vise na križu, podijelili među sobom Isusovu odjeću. Ivan u okolnosti da tu odjeću nisu razderali vidi ispunjenje Ps 22,18, i to izričito kaže pokazujući u tome predznak jedinstva Crkve koja se počinje sabirati pod križem. Luka se s ostalom dvojicom sinoptika zadovoljava da o tome izvijesti riječima psalma bez upozoravanja na ispunjenje. To odgovara povijesnoj okolnosti da su kod Rimljana prvog stoljeća izvršitelji smrtne kazne imali pravo na osobne stvari koje su se našle kod osuđenika u času izvršenja smrtne osude.

Luki je vlastito *gledanje naroda* kao suprotnost *ruganju poglavara* u r. 35. To gledanje naroda prije izdahnuća slično je upiranju pogleda u probodenoga nakon izdahnuća prema Iv 19,37, iako nije upotrijebljen isti grčki glagol. To je gledanje onih koji se osjećaju privučeni od Raspetoga, gledanje spremnih na obraćenje.

U r. 38 Luka se slaže s ostalom trojicom evanđelista u bitnom dijelu natpisa nad Raspetim: „Kralj židovski". Matej ispred toga stavlja: „Ovo je Isus...", a Ivan: „Isus Nazarećanin...". Kod Rimljana je bio običaj nad raspetim staviti natpis s imenom i razlogom smrtne kazne, što je kod prolaznika i gledalaca trebalo buditi strah od sličnih prestupaka. Ivan uz to dodaje da je natpis bio na hebrejskom, latinskom i grčkom. Hebrejski je jezik židovske religije i naroda kojemu Isus pripada, latinski jezik rimske vojne administracije u Palestini Isusova vremena, a grčki jezik filozofije i književnosti. Značaj zgode Ivan proširuje intervencijom židovskih poglavara kod Pilata da se promijeni natpis. Pilat ostaje pri već učinjenom i time naglašava Isusovo kraljevsko dostojanstvo, iako ga njegovi sunarodnjaci ne prihvaćaju. Neki stari rukopisi imaju podatak i u Lukinu tekstu da je natpis bio stavljen na ta tri jezika. Posljedica toga jest da Biblija, koju je izdala „Stvarnost" iz Zagreba 1968. god, zadržava taj dio teksta u r. 38. (to je Rupčićev tekst, po uzoru na prvo izdanje *Bible de Jerusalem),* a Duda ga u svom prijevodu ispušta. Današnja znanstvena izdanja NZ na grčkom nemaju tih riječi kod Luke s obrazloženjem da su prenešene iz Ivana.

Luki je vlastita zgoda da jedan od zločinaca grdi Isusa a njegov kolega dijeli mu za to ukor izjavljujući kako njih dvojica primaju ono što su djelima zaslužili, dok Isus trpi nevin. Zatim se raskajani razbojnik obraća Isusu s molbom da ga se sjeti kad dođe u svoje kraljevstvo. Isus mu odgovara: „Zaista, tebi kažem: danas ćeš biti sa mnom u raju" (r. 43). Razbojnikovo pitanje: „Zar se ne bojiš Boga?" (r. 40) treba razumjeti kao vjeru u neizbježnu nagradu i kaznu za djela koja mogu izbjeći ljudskim djeliteljima pravde. Luki je važno da zločinac proglasi Isusa nevinim osuđenikom te da isti razbojnik u Isusovu načinu trpljenja otkriva smisao svoje patnje. Prorok iz Galileje, o kojemu je mogao doznati najbitnije iz ruganja mučitelja, ne bježi s križa, iako je činio zbiljska čudesa. Ne sputava silom zloupotrijebljenu slobodu zakonodavaca i izvršitelja smrtne kazne. Vidi smiao u svojim patnjama te inspirira razbojnika na obraćenje. Razbojnik u zadnjem trenutku pristaje na kaznu kao pripuštenje Božje za počinjena zlodjela, dok kaznu Galilejca gleda kao pripuštenje Božje u prilog drugim ljudima na liniji plodne patnje starozavjetnih osporavanih proroka. Isusovo „još danas" dio je Lukine teologije Isusova trenutka, koja se vidi u nastupnoj propovijedi u Nazaretu, gdje Isus smiono izjavljuje pročitavši ispovijest starozavjetnog proroka o vlastitom zvanju: „Danas se ispunilo ovo Pismo što vam još odzvanja u ušima" (4,21). To je bio Isusov programatski „danas" u znak svijesti da po njegovim riječima i djelima Bog spašava.[23] Spasenje dolazi pojedincu i grupama po Isusu, po osobnom pristajanju uz Isusa. To je raskajani razbojnik upravo učinio obrativši mu se s križa. Prvi stupanj spasenja bilo mu je najprije otkrivanje smisla vlastite patnje i umiranja, što je naučio iz načina kako Isus pati. „Raj" u Isusovu odgovoru raskajanom razbojniku znači mjesto gdje borave blaženici nakon fizičke smrti. Važan je izraz *„sa mnom* ćeš biti u raju". Spasenje je u osobnom prijateljevanju s Isusom. Vječno blaženstvo čini to prijatelj-

---

23 Usp. U. BUSSE: *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16—30,* Stuttgart 1977.

stvo neopozivim i neraskidivim.

Posljednja riječ s križa prema Luki jest: „Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj" (r. 46). Osim prve riječi „Oče" to je citat Ps 31,6 koji je molitva u nevolji i zahvala za uslišanje. Ovaj psalam bio je večernja molitva pobožnih Izraelaca u Isusovo doba. Isus pred izdahnuće moli molitvu koju je kao pobožni Židov često molio te dodaje „Oče" u znak vjere i svijesti o svojoj posebnoj povezanosti s Ocem čiju je volju požrtvovno vršio. Ovo obraćanje Ocu znak je da ni u muci nije prekinuta posebna povezanost Isusa Nazarećanina s Ocem nebeskim. Predaje duh koji je početo njegova ljudskog življenja i proročkog djelovanja sa svješću da je ispunio poslanje koje mu je dao Otac. Umire prerano, nasilnom i nepravednom smrću, ali je svjestan da je njegov život bio sadržajan, jer je tražio i ispunjavao volju Očevu o sebi i ljudima.

Kad je čuo i vidio kako Isus umire uz popratne znakove prirode (tama s pomrčinom sunca, razderan hramski zastor, kod Mateja još i potres), satnik *slavi Boga* govoreći: „Zbilja, čovjek ovaj bijaše pravednik" (r. 47). Prema Mateju i Marku taj rimski oficir ispovijeda da je raspeti Galilejac zaista Sin Božji. Luki je važno pokazati da obraćenje poganina proističe iz Isusove strpljive patnje koja je nepravedno nanešena. Sada to i predstavnik rimske vlasti glasno ustanovljuje. Rimski činovnici nemaju u biti ništa protiv osnivača kršćanstva i njegovih sljedbenika. To Luka još više pokazuje u Dj pri opisu susreta Pavla s rimskim funkcionerima

Luki je vlastiti r. 48: „I sav svijet, koji se zgrnuo na taj prizor, vidjevši što se zbiva, vraćao se bijući se u prsa." Luka ovdje ispušta Markov podatak da se Pilat čudio što je Galilejac tako brzo umro te da je dao provjeriti taj podatak prije nego što je Josipu Arimatejcu dopustio da ukopa Isusa. Narod koji gleda počinje tražiti vjerski smisao događaja na Kalvariji i razilazi se žaleći za nepravedno pogubljenim Prorokom, spreman na obraćenje. Bilješka o znancima koji „stajahu podalje i gledahu" vlastita je Luki (r. 49). To su mogli biti barem neki od njegovih apostola za koje Luka ne kaže da su se razbježali prilikom hapšenja. Mogli su to također biti rođaci Isusovi, među njima Jakov, „brat Gospodinov", koji će u jeruzalemskoj zajednici s Petrom i Ivanom ubrzo biti ubrojen u „stupove Crkve" (usp. Gal, 1,19; 2,9). Tu su i „žene koje su s Isusom došle iz Galileje". Njihovo „stajanje podalje" vjerojatno je posljedica straha od eventualnog progona, ali je njihovo „gledanje" znak spremnosti da ustraju u pristajanju uz Učitelja što se kasnije obilno pokazalo u razdoblju misijskog djelovanja.

Zaključak

Luka je u prikaz muke Isusove iz posebnog izvora *umetnuo* slijedeće zgode: Isusovu molitvu za Petra, krvavi znoj i anđela tješitelja u agoniji, Isusovo čudesno zacjeljenje uha ranjenom sluzi, saslušanje pred Herodom Antipom, sažaljenje Jeruzalemki nad Isusom, tri Isusove riječi s križa i obraćenje raskajanog razbojnika.

On je *izostavio* i neku građu koja se nalazi kod Marka ili kod Mateja. Izostavio je da je Isus na kraju posljednje večere s apostolima otpjevao pjesme zahvalne prema propisima za židovsku pashalnu gozbu, zatim da je u vrtu agonije izdvojio trojicu apostola da mu budu bliži pri smrtnoj borbi, da je tri puta dolazio k njima tražeći utjehu. Luka je zatim izostavio neke elemente ruganja, bičevanje, trnovu krunu i crvenu kabanicu, Isusove riječi s križa: „Bože moj, Bože moj..."; Matejevu zgodu o samoubojstvu Jude, miješanje Pilatove žene u prilog Isusu te usklik puka u toku suđenja pred Pilatom: „Krv njegova na nas i na djecu našu!" (Mt 27,25).

Luka je *preradio* izvještaj o zadnjoj večeri koju je pretvorio u gozbu za vrijeme koje Učitelj daje važne upute učenicima te im ostavlja posvećene znakove kruha i vina; od smrtne borbe u vrtu načinio je uzornu molitvu Učitelja koji u tjeskobi ne bježi, nego traži volju Božju o sebi; u saslušanju pred Židovima i Rimljanima stav puka drukčiji je od stava poglavara; na križnom putu Šimun Cirenac nosi križ *za Isusom* kao predznak kasnijih Isusovih sljedbenika; na križnom putu i na križu Isus se solidarizira s grešnicima osuđenim na smrt; prizor na Kalvariji sastavljen je tako da Isus, strpljivi patnik, inspirira na obraćenje raskajanog razbojnika, rimskog oficira i puk koji se razilazi

sa znakovima kajanja. Kao Grk koji piše za obraćene Grke, Luka ne naglašava zastupničku smrt Isusovu. Njegova je smrt posljedica zloupotrijebljene slobode kod židovskih i rimskih poglavara, a Isus spašava ljude svim svojim djelima i riječima, cijelom svojom osobom, ne samom smrću. On strpljivom patnjom osmišljava svaku ljudsku bolest i umiranje. Pokazuje da u bolesti i u smrti čovjek nije napušten, Bog je s njime. Ovakvim prerađivanjem primljene građe Luka je postupio vjernički i kreativno prema obveznoj predaji u prvoj Crkvi. Predaja mu je bila nadahnuće za funkcionalno evanđelje, jer je svojoj Crkvi pokazao na koji način događaji Kristove muke imaju trajnu vrijednost za svakog vjernika i svu Crkvu.

Isus, strpljivi patnik, pomaže bolesnim vjernicima da vjernički boluju, a ako je volja Božja, da vjernički i pristanu na neizlječivu bolest koja vodi u smrt. Nije izliječio niti spriječio ljudske bolesti, nepravde i nasilja, ali je pokazao da i patnje imaju smisao, da i u patnji čovjek može ostati u prijateljstvu s Ocem nebeskim.

SUMMARY

This is a study of Luke's passion narrative bypassing the problem of Luke's sources for the narrations and sayings proper to his gospel. In his passion narrative Luke procedes in the way he treats the rest of his gospel: he follows the common scheme of Mark and Matthew but he introduces some additions and retouches, as well as omissions and transpositions.

Compared to Mk and Mt Luke o m i t s : at the end of his last supper Jesus does not sing with his disciples the Hallel psalms; in the garden he does not select the three disciples to be witnesses of his agony; he does not interrupt his prayer three times to seek consolation from his disciples; Luke omits some elements of mocking, the scourging, the crowning with thorns, the royal purple, and the saying "Eloi, Eloi, ...". Luke also leaves out Matthew's narration of Judas' suicide, the intervention of Pilate's wife on behalf of Jesus, and the people's outcry: "Let his blood be on us and on our children" (Mt 27,25).

Luke t r a n s f o r m s the last supper report into a banquet where the Master instructs his disciples in the greatness of serving and reveals to Peter his weakness and his future role in strengthening his brothers. The agony in Luke is an exemplary prayer of the Master who seeks the will of God for himself. In the hearing before the Jews and Romans, the attitude of the crowd is different from the attitude of the members of the Sanhedrin. On the way of the cross Simon the Cyrenean carries the cross behind Jesus as a harbinger of those who will later follow Jesus. On the way of the cross, and from the cross, Jesus indentifies himself with the evildoers sentenced to death. The crucifixion scene is shaped in such a manner that Jesus the patient sufferer inspires the conversion of the repentant thief, the Roman officer, and the crowd which went home beating their breasts.

Luke a d d s a new scene where Pilate sends the accused Galilean to Herod Antipas the tetrarch of Galilee. Jesus refuses to satisfy the curiosity of the superstitious politician. In Luke the women of Jerusalem lament over the unjustly convicted Galilean prophet. In his response Jesus compares himself with the green wood as a protest against an unjust conviction, but he accepts his condition as a part of his Father's will. Luke also adds three new words from the cross. In the first one, Jesus asks God's pardon for his murderers, and doing so he fulfills his demand on pardoning offenses. In the second he promises paradise to the repentant theif; "with me" means salvation comes from a personal companionship with Jesus. In the third, Jesus accepts his early and violent death aware of having fulfilled his mission. By patient suffering Jesus makes meaningful human sickness and suffering.



PROBLEM ČISTILIŠTA U TEOLOGIJI

Nikša Bižaca

I. Definirani sadržaj čistilišta

Pri kraju 1231. godine u jednoj sobici grčkog samostana Casole, blizu Otranta, vodili su žustri razgovor jedan bolesnik i njegov posjetilac. Bolesnik je bio Georgios Bardane, biskup Krfa, akreditiran na dvoru Fridrika II. kao izaslanik bizantskog cara Manuela Komnena, dok je posjetilac bio franjevac fra Bartul, kojega je poslao Grgur IX. da bi pregovarao s Istočnom Crkvom o eventualnom sjedinjenju. A razgovaralo se, između ostalog, o sudbini onih koji umiru s lakim grijesima kao i onih koji nisu izvršili prije smrti svu pokoru za već oproštene grijehe. Pri tome je grčki biskup odlučno odbijao dvije tvrdnje katoličkog stajališta koje je iznosio fra Bartul: da se duše potrebite čišćenja čiste u ognju, te da već očišćene duše i prije zadnjeg suda uzlaze Bogu.[1]

U tom trenutku XIII. st. suočile su se dvije u mnogo čemu različite crkveno-teološke tradicije, te nije čudo da je i problem eshatološkog čišćenja sadržavao elemente neslaganja. Zapravo, XIII. st. predstavlja, barem što se tiče katoličkog gledanja na čistilište, ulazak u završnu fazu jednog dugog dogmatsko-teološkog razvoja ideje o čistilištu. Bilo je to, naime, vrijeme političkog ekumenizma kada su se poduzimali napori oko obnove raskinutog jedinstva dvaju kršćanskih tradicija i Crkava. Htijući predložiti Grcima bitne elemente katoličkog vjerovanja, crkveno je učiteljstvo zahvatilo, između ostalog, i temu čistilišta. Tako u toku XIII st. čistilište dobija po prvi put čvrste dogmatske obrise.

Oba izjašnjenja o čistilištu, koja je 'ecclesia docens' formulirala tih decenija, imaju svoj 'Sitz im Leben' unutar jednog više ili manje polemičkog konteksta, jer, valja imati na umu, bio je to ekumenizam odozgo, motiviran većim dijelom političkim oportunizmima. Prvi pomak u smjeru dogmatskog oblikovanja rezultat je, rečeno današnjom terminologijom, redovnog crkvenog učiteljstva. Naime, nekoliko tjedana prije svoje smrti, Inocent IV. šalje službeno pismo („Sub catholicae professionis") kardinalu Otonu od Tusculanuma, kojeg je bio poslao na Cipar kao svojeg legata u grčkim stranama. Papino pismo, datirano 6. ožujka 1254. godine izražava promijenjenu atmosferu grčko-katoličkih odnosa koja se bila stvorila zadnjih godina pontifikata ovog pape. Naime, papa tu iznosi uvjerenje kako između Grka i Latina postoji

1 M. GORDILLO, *Compendium Theologiae orientalis,* Roma 1950, str. 197–198.

dovoljno konvergentnih točaka glede čistilišta, te, ne uzimajući u razmatranje kontroverzno poimanje trenutka prolaza kroz oganj, prije ili poslije uskrsnuća mrtvih, traži, i to poprilično autoritativno, da Istočnjaci prihvate njegovu tj. katoličku viziju čistilišta.[2]

Biblijsko opravdanje za katoličko poimanje čistilišta papa vidi u prvom redu u dva izričito navedena novozavjetna teksta: Mt 12,32 i 1 Kor 3,13–15, dok bi osnovni elementi čistilišta bili: 1. čišćenje neposredno poslije smrti za one duše koje, premda bez teških grijeha, imaju izvršiti preostalu pokoru za već oproštene grijehe, ili, pak, imaju na sebi lake grijehe; 2. mogućnost molitvenog utjecaja Crkve na ubrzanje procesa čišćenja; 3. oganj kao sredstvo čišćenja; 4. čišćenje na mjestu zvanom 'purgatorium' (čistilište). Za ovaj zadnji elemenat papa se globalno poziva na njegovu sukladnost s „traditiones et auctoritates sanctorum Patrum" (DS 838).

Drugi još važniji korak u smjeru definiranja katoličko-zapadne nauke o čistilištu zbio se na II. lyonskom saboru 1274. godine. Saziv tog sabora u biti je bio motiviran odlučnošću pape Grgura X. i bizantskog cara Mihaela VIII. Paleologa da se postigne ujedinjenje dviju Crkava. Unija je sljedeće godine, točnije 16. siječnja 1275, i bila proglašena, ali uz cijenu carske represije jake crkvene opozicije, pa i samog patrijarhe Josipa I, kojega je imperator zbog toga i svrgnuo. Zbog toga taj prvi pokušaj ostaje mrtvo slovo na papiru. No, u svakom slučaju „Ispovijest vjere Mihaela Paleologa", koju je II. lyonski sabor prihvatio i priključio aktima sabora, predstavlja katoličku dogmatizaciju čistilišta koja ima vrijednost definicije „ex cathedra". Premda se bit lyonskog predočavanja čistilišta ne razlikuje od smjernica Inocenta IV, ipak ono u sebi sadrži određene pomake. Tako nije više riječ o čistilištu ('purgatorium') već o čistilišnim kaznama ('poenis purgatoriis seu catharteriis'), a niti se više govori o mjestu ili, pak, o ognju. Od tog trenutka neće se više na dogmatskom nivou definirati čistilište kao mjesto ili kao oganj.[3] A Crkva se poslije Lyonskog sabora još dva puta mjerodavno izjasnila o čistilišnoj tematici, i to na važnim saborima, po kojima će se dogma o čistilištu definitivno udomaćiti u katoličkom kršćanstvu. No, niti na Firentinskom (1349) a niti na Tridenskom saboru neće biti rečeno o čistilištu ništa što već otprije nije bilo poznato iz vremena Lyonskog sabora.

Na drugom unionističkom saboru u Firenci, sazvanom nakon prvog neuspjelog pokušaja sjedinjenja, oporba grčkih teologa svakoj vremenitoj kazni pomoću ognja kao i mjestu različitom od pakla zvanom čistilište bila je snažna, jer su oni u toj koncepciji vidjeli restauraciju nekih origenističkih elemenata. Grci su, zapravo, dopuštali neko čišćenje prije uskrsnuća i djelotvornost molitava, ali su oganj rezervirali za kraj kad će buknuti jednom zauvijek.[4]

Naprotiv, sto godina kasnije, protestantska reakcija na katoličku ideju o prekogrobnom čišćenju nije samo ukazivala na nedostatak svetopisamske utemeljenosti te nauke, kao što je to bio slučaj s grčkim teolozima u Lyonu,[5] već je polazila od specifično protestantskog principa „sola gratia", koji isključuje svaku ljudsku suradnju na ostvarenju spasa. Dozvoliti čistilište, mislili su, značilo bi umanjiti djelotvornost Kristova otkupljenja.

Odgovor Tridentskog sabora u dekretu „De Purgatorio" vrlo je kratak. Ne ulazeći pobliže u to, jer je to već učinjeno u dekretu o opravdanju, kako uskladiti Božju transcendenciju i ljudsku sposobnost suradnje, ovaj sabor, potvrđujući nauku Firentinskog sabora, naučava postojanje čistilišta i korisnost molitava za mrtve. Pri tome se ne upušta ni u kakav opis čistilišnih patnja.

Istu suzdržanost, ali i još veću ekumensku otvorenost, pokazuje II. vatikanski sabor kada u LG 49 s. jednostavno i bez suvišnih riječi ustvrđuje postojanje jednog onostranog čišćenja kao i efikasnost molitvene solidarnosti Crkve s mrtvima.

Na osnovi spomenutih izjašnjenja učitelj-

---

[2] J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire,* Paris 1981, str. 379.

[3] A. MICHEL, *Purgatoire* u: *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 13/1 (1936), 1249–1250.

[4] A. RUDONI, *Eshatologia,* Milano 1972; str. 173.

[5] A. LE GOFF, *nav. dj.,* str. 384–385.

stva može se, bez sumnje, zaključiti da aktualna dogmatska svijest Katoličke Crkve vidi u sljedećim elementima katoličkog poimanja čistilišta istine „de fide definita":

– oni koji su umrli pomireni s Bogom, prije toga se nisu potpuno očistili, moraju se podvrći čišćenju prije ulaska u slavu (DS 856, 1304, 1580, LG 49 i 51);

– s oproštenjem grijeha i vječnih kazni nisu dokinute sve posljedice grijeha, tzv. vremenite kazne koje čovjek treba podnijeti na zemlji ili u čistilištu (DS 1543, 1580, 1689, 1715);

– ljudi koji su preminuli s ljubavlju prema Bogu, dosižu, čim budu potpuno očišćeni, zajedništvo s Bogom u slavi (DS 857, 1000, 1305);

– putujuća Crkva pomaže te ljude svojim molitvama u njihovom procesu čišćenja (DS 856, 1304, 1743, 1753; LG 50).

Međutim, u svijetlu ovih istih dokumenata neki više ili manje tradicionalni elementi pučko-pietističkog poimanja čistilišta otkrivaju se kao nebitni, nesigurni ili pogrešni. Tako npr.:

– čistilište kao „mjesto";
– čistilište kao prostor za mučenje;
– infernalizacija čistilišta, po kojoj bi čistilište bilo neka vrst pakla na ograničeno vrijeme.

II. Svetopisamska podloga nauke o čistilištu

Pošto smo se upoznali s povijesnom skicom procesa dogmatizacije čistilišta, kao i s rezultatima tog razvoja, koji su postali sastavni dio katoličke vjerske svijesti, postavlja se – što je po sebi i razumljivo – pitanje o utemeljenosti tog vjerovanja u Svetom pismu. Na to pitanje katolička je teologija odgovorila, i još uvijek odgovara, navodeći seriju tekstova.

Riječ je u prvom redu o 2 Mak 12, 42–45, tekstu iz kasnijih slojeva Starog zavjeta, prema kojemu Juda i njegovi suborci, poslije jedne bitke, mole Boga za oproštenje grijeha palih drugova te šalju novac u Jeruzalem da bi se prinijela žrtva okajnica za grijehe preminulih, u čijim su, naime, odijelima pronašli poganske amulete iz Jamnije. Juda i njegovi to čine imajući u vidu zadnje uskrsnuće, tj. nastoje ne bi li se palima izbrisao svaki grijeh da bi mogli u trenutku uskrsnuća biti pridruženi ostalim bogobojaznim Židovima. Oni ionako nisu umrli u stanju neprijateljstva s Bogom već „pobožno"; ipak trebaju biti oslobođeni nečeg („da im se oproste grijesi"), i to po molitvama živih. Očito je da ovaj klasični „čistilišni" tekst po sebi ne govori o čistilištu; nije riječ ni o kakvom vremenitom procesu čišćenja u smislu katoličkog shvaćanja individualne eshatologije i njene neposredne retribucije, kako je to definirala konstitucija „Benedictus Deus" Benedikta XII. (1336). Juda i drugovi misle, u skladu s kasnožidovskim predodžbama o onostranosti, najvjerojatnije, na zadnje uskrsnuće a ne na čistilišne patnje kroz koje bi čovjek dolazio do Boga još prije uskrsnuća. Naime, distinkcija između osobne sretne besmrtnosti odmah poslije smrti (ili poslije čišćenja) i zadnjeg uskrsnuća još je uvijek, pa čak i u tim kasnijim slojevima Starog zavjeta, nerazrađena.[6]

Sve u svemu, to je jedna nauka formulirana dosta neodređeno, koja ipak sadrži dvije intuicije buduće katoličke nauke o čistilištu: mogućnost oslobođenja od grijeha poslije smrti za one koji su preminuli pobožno, iako s nekim grijehom, te činjenicu da Bog oprašta preminulima obazirući se na molitve živih. O vrijednosti molitve i dobrih dijela u korist mrtvih govori i mudrosni tekst Sir 7,33.

Što se, pak, tiče Novog zavjeta, teološka manualistika obično navodi sljedeće tekstove koji su izvršili više ili manje važnu ulogu u formiranju ideje o čistilištu: Mt 5,25–26; Mt 12, 31–32; Lk 16,19–26; 1 Kor 3,10–15. Za prva tri od ovih tekstova može se reći, prema mišljenju većine suvremenih egzegeta, da ne sadrže neke čistilišne elemente jer, kako se čini, dozvoljavaju druge, plauzibilnije interpretacije.[7]

---

6 S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, vol. I, Brescia 1972, str. 141–143; E. GALBIATI, *Scritti Minori*, vol. 1, Brescia 1979, str. 234.

7 J. MACKENZIE, *Il Vangelo secondo Matteo* u: *Grande commentario biblico*, Brescia 1973, str. 930, 912; C. STUHLMÜLLER, *Il Vangelo secondo Luca* u: *Grande commentario biblico*, str. 1016; J. GNILKA, *Fegfeuer II: Lehre der Schrift* u: LThK, vol. 4, 51; G. COLZANI, *Purgatorio* u: *Dizionario*

Ipak, valja naglasiti da su u srednjem vijeku spomenuti tekstovi, uz već navedeni tekst 2 Mak 12,42–45, podržavali nastajanje svijesti i nauke o čistilištu,[8] ukoliko jedna empirička egzegeza tih navoda može, uistinu, otkriti kakav-takav indirektni nagovještaj opraštanja ponekih dugova i poslije smrti.[9]

Smisao, pak, 1 Kor 3,10–15 jest opomena djelatnicima Evanđelja da pažljivo gledaju što i kako grade na onom temelju – Isusu Kristu – koji je Pavao s milošću Božjom postavio. Njihovo će se djelo, na dan suda, staviti na kušnju da bi se ocijenila njegova kakvoća. Stvarna vrijednost apostolske službe će bit prokušana ognjem, tako da će oni koji budu gradili dobrim materijalom biti odmah nagrađeni. Onaj, naprotiv, koji bude gradio lošim materijalom (drvetom, sijenom itd.) vidjet će krhkost svoje konstrukcije. Ipak, uza svu pretrpljenu štetu, i on će se spasiti, „ali kao kroz oganj" (r. 15).

Ovaj po sebi vrlo težak tekst u tolikoj je mjeri bio povezan uz nastajanje čistilišne nauke da bi se moglo slijediti proces njenog oblikovanja prateći egzegetska tumačenja ovog Pavlovog teksta.[10] On, međutim, isto tako ne sadrži eksplicitnu formulaciju ideje o čistilištu. Pavlova eshatološka misao, kao i uopće ona prvih kršćanskih generacija, nema pred očima u prvom redu individualno eshatološko međustanje prije uskrsnuća. Sukladno očekivanju skorog uskrsnuća i paruzije, Pavao u ovom tekstu, najvjerojatnije,[11] misli na Dan Gospodnji kada će i manje vrijedni apostolski djelatnici, jasno, uz pretrpljenu štetu, biti spašeni.[12] Neće to biti postignuto na bezbolan način, već „kao kroz oganj", što bi imalo značiti „kroz muku i nevolju".[13]

Uza svu odsutnost jedne dorađene čistilišne intuicije valja odmah dodati, s mnogim egzegetima i teolozima, da ovaj tekst, dopuštajući mogućnost davanja zadovoljštine za vlastite nesavršenosti i poslije smrti, sadrži „klicu"[14], „zakoniti temelj"[15], „temeljne ideje"[16], „bitnu jezgru nauke o čistilištu, naime, jedno eshatološko opraštanje grijeha s kažnjavanjem i naknadnim oslobođenjem"[17].

Iz ovog kratkog osvrta na biblijsku podlogu nauke o čistilištu jasno proizilazi rezerviranost Svetog pisma s obzirom na definitivnu dogmatsku tematizaciju čistilišta. Bilo bi stoga pogrešno tražiti u svetopisamskim tekstovima, kao što se ponekad činilo, sve sastavnice dogme o čistilištu, koja je po sebi plod milenijskog razvoja. S obzirom na čistilište Sveto pismo je ponudilo par temeljnih intuicija koje je životni tok crkvene tradicije razradio i obogatio.

III. Važnije faze kristalizacije nauke o čistilištu u crkvenoj tradiciji

Tradicija je s obzirom na formiranje čistilišne nauke bila, uistinu, odlučujuća. Pri tome mislimo u prvom redu na tradiciju shvaćenu kao životni ambijent u kojem se sluša Pismo i koji predstavlja kontinuitet ljubavi i vjernosti prema Isusu a time i kontinuitet interpretacije i razlikovanja Svetog pisma. Unutar tako shvaćene tradicije raslo je postupno razumijevanje čistilišnih tragova u Svetom pismu

9 Ostajući na razini takvog egzegetskog pristupa Le Goff vidi u Mt 12, 31–32 kapitalni tekst čistilišne nauke. Naime, ono „...ako tko rekne što protiv Duha Svetoga ne može mu se oprostiti ni na ovom ni na onom svijetu" trebalo bi shvatiti kao indirektnu potvrdu čistilišta (*nav. dj.*, str. 65).

10 A. LANDGRAF, *1 Kr 3, 10–17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik* u: *Biblica* 5 (1924), str. 140–172; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 10–15 ein Schriftzeugnis für das Feg-feuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf 1955.

11 Istina je da Pavlovom eshatološkom mišlju dominira uskrsnuće i zadnji sud, ali se, kako izgleda u nekim tekstovima, prema mišljenju pojedinih egzegeta, spominje i „međustanje" prije paruzije: npr. 2 Kor 5, 1–10; Fil 1, 21–24. Pregled raznih egzegetskih stajališta s obzirom na ove tekstove vidi kod M. CARREL, *Paolo e la Chiesa di Corinto* u: A. GEORGE – P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 3, Roma 1977, str. 85–86.

12 A. J. FITZMYER, *La Prima lettera ai Corinti* u: *Grande commentario biblico*, str. 1161; J. GNILKA *Fegfeuer II: Lehre der Schrift* u: *LThK*, vol. 4, S. ZEDDA, *nav. dj.*, str. 225.

13 J. GNILKA, vol. 4, *LThK*, vol. 4,51.

14 G. COLZANI, *nav. dj.*, str. 855.

15 A. J. FITZMYER, *nav. dj.*, str. 1161.

16 C. POZO, *nav. dj.* str. 322.

17 J. MICHL, *Gerichtsfeuer und Purgatorium zu I Kor 3, 12–15* u: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1964* vol. 1, Roma 1963, str. 401.

koje se izražavalo u raznim teološkim tradicijama.

U prva dva stoljeća ne čuje se o čistilištu ništa izričito. Međutim, bila je gotovo univerzalno raširena praksa molitve za preminule, što je posvjedočeno na katakombalnim natpisima[18] u memento-zazivima ranokršćanske liturgije[19], u „acta martyrum"[20] te kod teologa. No, u tim prvim stoljećima kršćanske ere došlo je do važne evolucije unutar religiozne misli židovstva koja je, kako izgleda, bila važna za izgradnju ideje o čistilištu. Riječ je o promjenama unutar eshatološke optike čije tragove nalazimo u rabinskim tekstovima tog vremena, a što je, zacijelo, povezano s hasidimsko-apokaliptičkim ambijentima.[21] Općenito rečeno, dolazi do sve većeg preciziranja geografije onostranosti, dok većina rabinskih tekstova ne donosi previše velike novosti s obzirom na strukturiranosti prekogrobnog života. Ipak uz tradicionalni starozavjetni pojam „šeola", u kojem ljudi-sjene iščekuju uskrsnuće, rabinski tekstovi prvih dvaju stoljeća poznaju „gehennu", mjesto vječnih muka, „eden", mjesto vječne nagrade. No, ono što je povezano s čistilištem jest pojava trostruke podjele u onostranosti. Tako škola Šamaita zastupa trostruku podjelu preminulih: potpuno pravedni, potpuno grešni i, konačno, oni čije su zasluge i prekršaji ravnomjerno zastupani. Toj podjeli odgovara trostruka sudbina preminulih. Za nas zanimljivoj kategoriji „srednjih" dosuđeno je čišćenje kroz određeno vrijeme u paklenom ognju, tj. u „gehenni". Za razliku od vječno osuđenih ovi, ni potpuno zli ni potpuno dobri, „silaze u gehennu da bi bili kažnjeni te da bi zatim izašli iz nje ozdravljeni". Ipak Šamaiti smještaju čišćenje u vrijeme poslije uskrsnuća. Naprotiv, talmudski traktat „Principi Rabbi Nathana" zamišlja, po svemu sudeć, neku vrst čišćenja neposredno poslije smrti, zamišljajući ga kao strašno kovitlanje grešnih duša koje dva anđela guraju naprijed-nazad, od jednog kraja svijeta do drugog, i to tako dugo dok nisu osposobljene za ulaz u nebo.

K tome valja spomenuti da se u nekim rabinskim tekstovima II. st. nalazi po koji trag mogućnosti čišćenja „srednjih" u „gehenni" već prije zadnjeg suda i uskrsnuća.[22] U „Životu Adamovu" (I. st.) Adam posjećuje jedno mjesto patnje prije ulaska u nebo.[23]

Ove promjene u kasnožidovsko-rabinskom poimanju onostranosti u smjeru neke vrsti čistilišta nisu ostale bez utjecaja na prvu kršćansku zajednicu, koja je u prvim stoljećima označena fenomenom Židova-kršćana na koje je židovski ambijent sa svojom praksom i mišljenjem u mnogo čemu utjecao, tako da nije trebalo puno čekati pojavu prvog kršćanskog govorenja o mogućnosti prekogrobnog čišćenja prije uskrsnuća. Dokument tog prvog predočavanja čistilišta nalazi se u „Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis", zapisu o mučeničkoj smrti petorice kršćana za vladanja Septimija Severa blizu Kartage, negdje početkom III. st. Između ostalog, tu se opisuje i zatvorska vizija Perpetue u kojoj se pojavljuje Dinokrat, njen maloljetni brat preminuo od raka kože na licu, kako vruć, prljav, blijed, s kanceroznom ranom na licu uzalud pokušava dosegnuti vodu iz jedne uzdignute posude da bi ugasio svoju strašnu žeđ. Shvativši takvo bratovo stanje kao ispaštanje za počinjene grijehe, Perpetua se baca na usrdnu i danonoćnu molitvu. Nekoliko dana kasnije Perpetua gleda u drugoj viziji promijenjenu situaciju. Mali brat je sada već uredno obučen, rana je zarasla, igra se praćkajući po vodi i obilno pije iz zlatne čaše pun radosti.[24]

Ne ulazeći u analizu podrijetla ove čistiliš-

---

18 M. MARIGNY, *Purgatoire* u: *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes,* Paris 1889, str. 689–690.

19 H. LECLERQ, *Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie,* vol. 4/1, Paris 1920, 427–456.

20 ......, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis,* PL 3, 13–15.

21 Unutar hasidimsko-apokaliptične i apokrifne književnosti, zbio se zapravo eshatološki pomak od tradicionalnog „šeola", prema novim, preciznijim shvaćanjima besmrtnosti, uskrsnuća itd. O tome pobliže vidi: A. REBIĆ, *Vjera u prekogrobni zivot u Starome Zavjetu i u kasnome zidovstvu; Starozavjetna (individualna) eshatologija* u: *Bogoslovska smotra* 3, 1982, str. 359–365.

22 J. LE GOFF, *nav. dj.,* str. 61–63; J. GNILKA, *Fegfeuer II: Lehre der Schrift* u: LThK, vol. 4, 50–51; J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben,* Regensburg 1978², str. 181.

23 J. RATZINGER, *nav. dj.,* str. 181.

24 J. LE GOFF, *nav. dj.,* str. 74–76.

ne vizije i njenih pojedinih elemenata, može se dosta sigurno reći da ona sadrži, zapravo, antičke, kasnožidovske i kršćanske intuicije. Međutim, ovaj tekst uprisutnjuje u kršćanstvo bitne odrednice čistilišta: grijesima uzrokovanu patnju u onostranosti moguće je dokinuti molitvama živih. Istina, daleko je to još od kasnijih srednjovjekovnih predodžbi o čistilištu, ali led je bio probijen. Univerzalna praksa prve Crkve da se moli za pokojne dobija time svoje prvo predodžbeno uobličenje u pravcu čistilišta.

U isto vrijeme i Tertulijan, iz čijeg bi ambijenta trebala i potjecati navedena „Passio", doprinosi artikulaciji čistilišne misli uvodeći jednu suptilnu distinkciju u prakršćanski pojam „refrigerium". Naime, on dodaje pojam „refrigerium interim", kojim označuje posebno stanje stanje-mjesto u kojemu mučenici na privilegiran način iščekuju uskrsnuće a tme i vječni „refrigerium", vječnu sreću.[25] No to nije sve. Tertulijana, koji je u međuvremenu postao rigoristom, već citirani novozavjetni tekst Mt 5,26 (i paralele) nadahnjuje u stvaranju jedne kvazi čistilišne koncepcije. Riječ je o završnom retku Isusove parabole o potrebi izmirenja koji glasi: „Zaista kažem ti, nikako nećeš izići odande dok ne platiš i posljednji novčić." Tertulijanova interpretacija transponira ovu Isusovu prijetnju u onostranost, a u tome je bila potpomognuta ondašnjom upotrebom termina „filaké" (= tamnica) kao oznaku za Hades, podzemni svijet preminulih prema Grcima. On stoga zamišlja vrijeme između smrti i uskrsnuća kao vrijeme bolnog zatočeništva, u kojemu duše imaju mogućnost isplatiti i „posljednji novčić" da bi postale slobodne za uskrsnuće.[26] Pri tome Tertulijan naglašava ulogu molitava i milostinje koje, kako sugeriraju neki njegovi tekstovi, mogu polučiti prijelaz u „refrigerium".[27]

Tertulijanovu dosta nepreciznu i rigorističku viziju je dalje razradio Ciprijan, oslobodivši je pretjeranog pesimizma. Polaznu točku njegove koncepcije prekogrobnog čišćenja predstavljaju pastoralne preokupacije, te je on zbog toga i mogao predložiti predodžbu čistilišta u kojoj su pogansko-antički elementi potisnuti. Trebalo je, naime, riješiti problem „lapsa", prosječnih kršćana koji su, uza svu nedosljednost iskazanu u vrijeme progonstva, i dalje htjeli ostati članovi crkvenog zajedništva. Za razliku od rigorista, Ciprijan ih prihvaća, nalažući im crkvenu pokoru za koju misli da će, zbog težine pogreške, morati biti nastavljena i u onostranosti. Dakle, crkvena pokora je, prema Ciprijanu, put čišćenja koji se proteže i s onu stranu smrti. Time je već tada poprilično jasno formulirana osnovna misao zapadno-crkvenog poimanja čistilišta.

Dok se rana zapadno-crkvena čistilišna tradicija razvijala bez nekog intenzivnijeg odnosa s antičkom filozofijom, crpeći svoje elemente iz židovsko-kršćanskih pučkih vjerovanja pa čak i iz svijeta antičkih pučko-religijskih predodžaba, kršćanska teologija Istoka razvijala se u kontaktu s grčkom filozofskom tradicijom. To je bio slučaj Klementa Aleksandrijskog, jednog od otaca Aleksandrijske škole. On formulira svoj teološki sustav u stalnoj disputi s Valentinovom gnozom ali i s platonizmom i stoicizmom. Shvaćajući kršćansku egzistenciju pod vidom grčke ideje „odgoja" (paideia), Klement govori o pneumatskom procesu permanentnog čišćenja koje započinje s krštenjem te dosiže do u samu vječnost. Poslije smrti, naime, duša nastavlja uspon transformirajući se sve više i više u jedno sve savršenije pneumatsko tijelo, koje je kao neka posrednička kategorija između platonske ideje besmrtnosti i uskrsnuća. A kada pravi kršćanski gnostik dosegne pneumatsku tjelesnost, za njega nastupa Dan Gospodnji, vječnost. U prekogrobnu fazu uspona Klement ugrađuje i oganj – nadovezujući se time na 1 Kor 3,10–15 – kojemu pripisuje dvostruku funkciju: za popravljive grešnike, kojima preostaje dio pokore, taj je oganj „posvećujući", „mudar", „inteligentan", dok je za nepopravljive to oganj koji „proždire i izgara". Što se, pak, tiče molitvene solidarnosti ona je u Klementovoj koncepciji na djelu u svim fazama čišćenja i uspona k Bogu. Dakle, i za njega je crkveno-penitencijalna praksa polazišna točka čistilišnog procesa u onostranosti u kojem vidi nastavak nedovršene crkvene pokore.[28]

---

25 J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 70–73.

26 J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 182–183.

27 B. ALTANER, *Patrologia*, Milano 1968, str. 166.

28 J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 183–185; J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 82.

Drugi veliki aleksandrijski teolog, Origen, razvija svoje intuicije o čistilišnom procesu na horizontu približno istih problemsko-metodoloških preokupacija kao i Klement. Unutar njegove optimističke kozmologije, soteriologije a time i eshatologije Povijest i Eshaton čine dvije faze istog povratnog kretanja svih razumskih bića ka vječnoj kontemplaciji Boga. Poslije smrti je svima, pa i pravednicima, nužno proći kroz oganj: lakši grešnici prolaze kroz „oganj suda", dok oni teži kroz „oganj sagorijevanja". Dakle, postoji, prema Origenu, paralelizam između počinjenih grijeha i težine patnji čišćenja, koje sve, na koncu konca, privode Bogu.[29]

Zbog svoje odviše osebujne i odviše pozitivne soteriološke vizije, u kojoj je pakao zamišljen kao čistilište, origenizam je bio, nekoliko decenija poslije Origenove smrti, odbačen a s njime i svi oni prihvatljivi čistilišni elementi u njemu sadržani, tako da je istočno-crkvena eshatologija oblikovala svoju eshatologiju baš u kontroverzama s origenizmom. Definitivni joj je oblik dao Ivan Krizostom (+407), koji, posežući za jednom dosta arhaičnom predodžbom, rezervira dušama preminulih u stanju iščekivanja uskrsnuća i suda neku vrst „hada" u kojem, već prema kvaliteti ovozemnog života, postoje stupnjevi bijede ili blaženstva. Živima dopušta realnu mogućnost da molitvama i dobrim dijelima utječu na poboljšanje stanja preminulih, tj. da im pribave utjehu i osvježenje.

Inače kroz IV. st., općenito rečeno, dominiraju scenom spekulacije Otaca zvanih „milosrdni" (misericordes), koji, u kontrapoziciji prema manjinskoj liniji rigorista, u mnogo čemu kroče Origenovim stopama. Njihove se teorije, naime, kreću unutar teorije o „ekpirosis", finalnom kozmičkom požaru, govore o „osvetničkom ognju" i o „čistilišnom ognju", te u njihovim impostacijama odaju veliku nesigurnost s obzirom na stanja duša u fazi iščekivanja uskrsnuća.

Do pravog teološkog zaokreta dolazi s Augustinom. Polemizirajući s hilijazmom on niječe postojanje dvaju uskrsnuća te uvodi, prije zadnjeg suda, čistilište. Time eliminira onaj dosta neodređeni period iščekivanja između smrti i zadnjeg suda. Odmah poslije smrti ulazi se u život ili u vječno prokletstvo. Augustin odbacuje tezu „milosrdnih", prema kojoj je u konačnici osiguran spas svima onima koji su ostali u katoličkom jedinstvu te priznaju Krista kao temelj vlastite egzistencije. Čišćenje poslije smrti predviđeno je za one koji nisu ni potpuno dobri a ni potpuno zli. Njima su potrebita dobra djela i molitve. Samo se, pak, čišćenje zbiva u ognju, koji sada postaje, po prvi put, „ignis purgatorius". No, ako čišćenje započinje već ovdje na zemlji, tada bi i pojam „ognja" kod Augustina, najvjerojatnije, bio podložan određenoj semantičkoj nesigurnosti; može biti „realan" ali i „moralan". Tako se povremeno susreće govor o aktivnoj vatri a negdje i o boli pročišćavanja koja proizilazi iz gubitka zemaljskih dobara.

Augustin je u povijesti čistilišta poznat kao onaj koji je, na neki način, odgovoran za infernalizaciju čistilišta kao i za stvaranje jedne kaznene koncepcije čistilišta u kojoj dominira momenat ispaštanja (expiatio), kazna ognjem. Time je potisnuto ono drugo, više personalističko, poimanje prema kojem je čišćenje shvaćeno kao težnja vjernika prema Kristu, kao posvještenje vlastite nutrine, kao vlastito kajanje i bol koja dolazi iz nutrine osobe a ne izvana.[30]

Vrijeme poslije Augustina, pa i sam srednji vijek, zapravo će samo potvrditi i precizirati augustinsku teologiju. Cezar iz Arla će tako jasnije odrediti razliku između teških i lakih grijeha („crimina capitalia et minuta"), dok će produbljenje hamartologije dovesti skolastike do razlikovanja (Petrus Lombardus) i do pitanja da li se čišćenje u biti odnosi samo na kaznu za grijehe („reatus poenae") ili obuhvaća i krivnju–odgovornost („reatus culpae") za lake grijehe.[31] No, dok je većina dopuštala tu dvostruku ulogu čišćenja, mišljenja su se razilazila oko toga kako objasniti da čovjek u konačnom stanju poslije smrti („status termini") može još uvijek izvršiti jedan meritoran čin ko-

---

29 J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 79–86.

30 G. COLZANI, *nav. dj.*, str. 856–857; J. LE -GOFF, *nav. dj.*, str. 114–118.

31 Tridentski sabor preuzet će tu distinkciju (DS 1542, 1580).

jim bi polučio oproštenje grijeha ako je zaslužno djelovanje prerogativa ovozemne egzistencije („status viae"). Najprodorniji skolastički umovi od Petra Lombarda do Aleksandra Haleškog, Bonaventure, Tome, pa sve do Kajetana pokušali su odgovoriti na to pitanje. Tako npr. Akvinac, priznajući s drugim suvremenim teolozima pasivni a ne meritorni karakter čistilišnih patnja („satispassio" a ne „satisfactio") misli da je opraštanje lakih grijeha povezano s činom savršene ljubavi prema Bogu koji duša ostvaruje odmah nakon smrti, ali ne tako da bi taj čin sada već od materijalnih spona slobodne duše imao direktan utjecaj na oproštenje krivnje, već on samo dokida svaku zapreku na putu Božjem samoinicijativnom oproštenju. Prema tome, za Tomu ali i za druge, u čistilištu se ispaštaju samo kazne koje su, slično paklenim mukama, klasificirane kao patnje zbog pomanjkanja Božje prisutnosti („poena damni") te kao osjetne patnje („poena sensus").[32]

U XIII. st. je tradicijsko-teološki razvoj ideje o prekogrobnom čišćenju dosegao svoj vrhunac. Kršćani su u međuvremenu solidno zavoljeli zemlju te je iščekivanje skorog svršetka svijeta, a time i misao na uskrsnuće, postalo nešto marginalnog. Vjersko-kulturnim obzorjem čovjeka kršćanina zavladala je kategorija individualne besmrtnosti a time i čistilišta. Već su spomenuti zahvati učiteljstva, dakle, sankcionirali rezultate jednog dugog razvoja koji je uspio skladno integrirati svetopisamske činjenice, praksu Crkve (molitva za preminule), analogiju vjere (npr. veza čistilišta s drugim dogmatskim sigurnostima kao što je uvjerenje kako sakramenat pokore oproštenjem ne dokida svu kaznu a time i svaku potrebu za čišćenjem) i to na hermeneutičkom horizontu življene Tradicije.

IV. Neka suvremena tumačenja čistilišta

Protiv vrlo rasprostranjenih pučko-pijetističkih, često do grotesknog i tragikomičnog iskrivljenih karikatura čistilišta bio je ustao već Tridentski sabor. U već spomenutom dekretu traži se od učitelja vjere da izbace iz propovijedanja o čistilištu sve što ne služi izgradnji vjernika već je motivirano zaradom, znatiželjom i praznovjerjem. Na žalost, pastoral Crkve, u svojim konkretnim aplikacijama, nije se često puta držao tridentskih smjernica, već je i sam potencirao pučko-praznovjerna predočavanja čistilišta i s njima usko vezani merkantilizam. Neukus i sujevjerje poput sjene pratili su kristalizaciju ove dogme od prvih stoljeća do naših dana. Dosta je i površno pregledati spise nekih Otaca, razne srednjovjekovne kronike čistilišnih vizija ili čak putovanja u čistilište, spise pojedinih teologa, molitve, ikonografiju pa da se dobije dojam kako uporedno s rezerviranim dogmatskim tematizacijama čistilišta kroči i predodžba o čistilištu kao golemom kozmičkom koncetracionom logoru, kao velikoj instituciji za mučenje u kojoj se ljudska stvorenja u strašnim mukama grče, jauču, stenju, deru. Nije stoga čudno što nam danas mnogo toga iz povijesti pučko-praznovjerne čistilišne imaginacije jednostavno izgleda nebitno, netočno, sadističko i neprihvatljivo.

Naime, kao toliki drugi dogmatski sadržaji kršćanstva i čistilište je potpalo pod utjecaj procesa objektivacije, tj. jedan sadržaj, početno doživljen kao osobna kategorija, kao kategorija susreta, postaje, pod utjecajem projektivne svijesti, objektiviran u senzualnim slikama i simbolima, tako da događaji postaju „stvarima" a stanja „mjestima". No, valja imati na umu da za čovjeka, utjelovljenog subjekta, jednostavno i nije moguće izbjeći takvu objektivaciju ako on uopće želi postati svjestan određenih stvarnosti. Dužnost je, međutim, kritičke refleksije i analize otkrivati onu prvotnu, temeljnu, osobnu intencionalnost koju te objektivacije često priguše, krivotvore ili jednostavno izgube iz vida.[33]

Takvu kritičku redukciju poduzima suvremeno teološko razmišljanje o čistilištu. Eshatološke kategorije, pa tako i čistilište, interpretiraju se u njihovom originalnom, duhovnom i osobno-egzistencijalnom značenju. To je

[32] L. BOROS, *Mysterium Mortis*, Freiburg 1967⁷, str. 138–142. U doba visoke skolastike augustinovski „ignis purgatorius" dobija prostorno obilježje te postaje supstantivirani „purgatorium".

[33] L. BOROS, *nav. dj.*, str. 143–145.

tendencija napuštanja onog što Congar zove „fizika zadnjih stvari"[34], koju prepoznajemo i u Augustinovoj maksimi: „Ipse (Deus) post istam vitam sit locus noster".[35] Bog sam, tvrdi von Balthasar, postaje „zadnja stvar" ljudi: „Ukoliko je dohvaćen, postaje nebo; ako je izgubljen, postaje paklom; kao onaj koji ispituje jest sud; ukoliko čisti, postaje čistilištem. U njemu se umire i uskrsava. Ali, on je to samo ukoliko je okrenut svijetu, a ta okrenutost se, međutim, zbiva u Isusu Kristu koji je objava Božja te time sačinjava bit „zadnjih stvari".[36] No, von Balthasar nije izolirani pojedinac u suvremenim premišljanjima eshatologije koji misli kristocentrično. O potrebi takvog interpretacijskog usmjerenja govori K. Rahner u svojem članku „Teološki principi hermeneutike eshatoloških izričaja" kada vidi u Kristu hermeneutički princip svih eshatoloških afirmacija, tako da ono što ne može biti smatrano kristološkom tvrdnjom nije ni eshatološka tvrdnja već neka apokaliptika, gatanje ili uopće nešto što se ne razumije.[37]

Jedan od istaknutih suvremenih teologa koji je među prvima pokušao na nov način pristupiti čistilištu bio je Y. Congar. Još tamo pedesetih godina on je naglašavao kako je čistilište dio kršćanske istine o pokori koja je ništa drugo doli povratak srca k Bogu. Čistilišne bi patnje stoga bile bitan elemenat dinamike pokore kojom se ostvaruje osobno obraćenje. Po njima – koliko god one posjeduju karakter ispaštanja i zadovoljštine za vlastite grijehe – kršćanin ulazi u prostor preobilne zadovoljštine za grijehe koju je prinio sam Isus. Znači, riječ je o osobnoj aplikaciji onog što je u Kristu ostvareno. Taj proces obraćenja i zadovoljštine zbiva se već u ovome životu, dok se u čistilištu privodi kraju. Ali, budući da je tu riječ o zadovoljštini Tijela, koje mora slijediti zadovoljštinu Glave, nitko u tom procesu nije sam, već je nošen solidarnošću sviju srdaca.

Uz karakter zadovoljštine Congar naglašava kako još dublju stvar predstavlja momenat čišćenja. To su one iste patnje zadovoljštine koje čiste jer su prihvaćene. Nije pri tome potrebno uteći se spekulacijama o ognju. Najbolji model interpretacije čišćenja jest analogija mističkog puta k Bogu: 1. kidanje navezanosti na stvorena uporišta ostavlja bolnu prazninu; 2. patnja zbog odsutnosti ljubljenog Boga kao i zbog svijesti o preprekama koje sprečavaju susret s njime; 3. unutrašnje gorenje koje proizlazi iz činjenice da je Božje privlačenje otežano teretom ostataka grijeha. Čišćenje u onostranosti jest bolno ali prihvaćeno u ljubavi, ono je dar Božjeg milosrđa.[38]

G. Colzani polazi, gradeći većim dijelom na intuicijama V. Boublika, u svojoj analizi čistilišta od novozavjetnog pojma „metanoie". Iskustvo obraćenja, shvaćenog kao „kairos" spasenja u kojem se vrši napor izbora-odluke za Krista, točnije u kojem se ljudska egzistencija radikalno mijenja, napušta grijeh i postaje sudionik pashalnog misterija, jest polazište interpretacije čistilišnog procesa. Naime, konverzija je događanje koje je moguće pavlovski označiti kao stalno i progresivno umiranje-u-Kristu. Ono se usavršava tijekom čitavog života, u samoj smrti i konačno u čistilištu. Tek na kraju tog puta kršćanska osobnost stječe zrelost za konačni susret s Uskrslim. Oni, međutim, koji su usavršavali svoje obraćenje tijekom života, relativno lako prihvaćaju konačno napuštanje svijeta i potpuni prekid s grijehom, dok onaj koji počinje živjeti intenzivno svoje umiranje u Kristu tek u trenutku smrti, treba imati na raspolaganju određeno trajanje da bi ostvario savršenu „metanoiu". Faza čišćenja povezana je s patnjama koje, pak, ne treba shvatiti kao nametnute izvana, već u prvom redu kao izraz unutrašnjeg kajanja. Susret sa Kristom – Sucem i njegovom Riječju raskrinkava sve iluzije povijesti, čini da kršćanin u svjetlu tog susreta reinterpretira svoju prošlost i njene nevjere, praznine kao i štetne posljedice vlastitih negativnih djelovanja u čovječanstvu. Tada se u

---

34 G. GRESHAKE, *Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer,* tal. pr., Brescia 1978, str. 14.

35 A. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 30, S. 3,8.

36 L. BOROS, *nav. dj.*, str. 145.

37 K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen,* tal. pr., Roma 1969, str. 401–428.

38 Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse,* Paris 1966^4, str. 80–84.

čovjeku budi duboko kajanje, patnja bez granica koja, poput ognja, čisti i ima karakter ispaštanja. Drugi izvor boli za čovjeka koji nije upotpunio svoje umiranje s Kristom potječe od svijesti ostataka grijeha a time i vlastite nespremnosti za susret s Bogom koja ga drži sputana u bolnom stanju udaljenosti od Boga.

Povijesno-spasenjska i eklezijalna dimenzija obraćenja zahtijeva da se na prekogrobno čišćenje-metanoiu ne gleda individualistički, već kao na trenutak u kojem se „ecclesia peregrinans" osposobljava za potpuno predanje Kristu napuštajući sve ono što sprečava zajedništvo s njime. Spasenje u Kristu bitno je komunitarno, i samo unutar crkvenog kontinuiteta ljubavi molitve za preminule nalaze svoju razložnost i utemeljenost.[39]

Izrazito kristološku usmjerenost pokazuje i G. Martelet u svojim razmišljanjima o eshatologiji koja izričito naslovljuje kao „Kristologija zadnjih stvari". Onih par misli o čistilištu usko je povezano s uskrslim Kristom. On, uskrsli Isus, tvori, zapravo, srce svijeta i ljudi, ali njegova je slava i moć zasjenjena tamom zemaljskog eona te ju se može dohvatiti samo pogledom vjere. Tek u smrti čovjek susreće direktno ljepotu Uskrslog i njegovu vlast nad smrću, nad svemirom i ljudima. U tom trenutku gubljenja svojeg ljudskog gospodstva nad svemirom – što je i bila jedna iluzija – čovjek otkriva u nepomućenom obliku Isusovo totalno gospodstvo i doživljava ono što se zove posebni sud, koji je moguće usporediti s Pavlovom zahvaćenošću pred vratima Damaska. Sve ono što se prije tek slutilo, željelo, nijekalo i propuštalo silovito se osvjetljuje ognjem prisutnosti Uskrslog. No, tada, u svjetlu onog što čovjek jest i što je trebao biti, nastupa trenutak boli, „apsolutnih kajanja". Čovjeku, nesposobnom da učini nešto što bi ga realno moglo promijeniti budući da je izišao iz povijesnog odnosa sa svijetom, preostaje mogućnost trpljenja. On tada ulazi u pravu agoniju čišćenja u kojoj se sažimlje i poništava sva njegova egzistencija proživljena bez ljubavi. Susret s nepriznatom Kristovom ljubavlju jest kao oganj koji razara sve naslijeđe grijeha i samodostatnosti izazivajući u čovjeku savršeno kajanje i ocean suza.[40]

K. Rahner, a s njime i mnogi drugi suvremeni njemački teolozi, polazi u interpretaciji čistilišnog događanja od „temeljne odluke" („Grundentscheidung") čovjeka za Boga. Da bi čovjek dospio do gledanja Boga, on mora biti za to zreo. Tu zrelost, međutim, malo tko može postići u ovozemnosti. Dakle, preostaje život poslije života! No, ni 'tamo' zrelost ne može biti stvorena odjednom, kao po nekom dekretu, već mora proizaći iz vremenitog događanja u kojemu čovjek postupno, u fazama dospijeva do savršenosti. Istina, čovjek kršćanin je još za života donio temeljnu odluku za Boga, koja zatim u smrti postaje konačna, ali ona, da bi se moglo govoriti o savršenom čovjeku, mora prožeti cijelo njegovo biće. Većinom, usprkos postojanju ove temeljne usmjerenosti prema Bogu, smrt zatiče čovjeka dok on još nije čitav spreman za Boga. Postoje u „predosobnim" („vorpersonal") slojevima njegova bića mnogobrojni otpori integraciji cjeline s jezgrom osobnosti u kojoj čovjek već živi za Boga. A ti otpori, koje čovjek doživljava kao nešto užasno bolno, kao izvanjsku kaznu, dolaze, zapravo, od taloga prijašnjih krivnji i pogrešaka. Kada taj otpor bude savladan te čovjek postane ono što već jest u centru svog bića, tada on ulazi u gledanje Boga.[41]

Božja blizina, Božja ljubav u Isusu Kristu, komentira Vorgrimler, akutizira u čovjeku bolnu svijest o razdaljini između temeljne odluke i njenog fragmentarnog ostvarenja. Ali, Bog je ne želi premostiti bez čovječje suradnje, već mu daje mogućnost da kroz bolnu transformaciju postane ono što je po Božjoj zamisli mogao i morao postati.[42]

---

39 G. COLZANI, *nav. dj.*, str. 853–854; 859–862; V. BOUBLIK, *Il mistero della salvezza*, Roma 1976, str. 157–160.

40 G. MARTELET, *L'audelà retrouvé. Christologie des fins dernieres*, tal. pr., Brescia 1977, str. 115–124.

41 K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-im-Br. 1980, str. 424–425; ID., *Fegfeuer V: Zur Systematik* u: LThK, vol. 4, 53–55; K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-im-Br. 1971, str. 108–109.

42 H. VORGRIMLER, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978, str. 133–134.

Za razliku od Rahnera, koji u smrti vidi prestanak bilo kakve mogućnosti donošenja novih temeljnih odluka, L. Boroš promatra smrt kao prožimanje zadnjeg trenutka prije smrti (status viae) i prvog trenutka poslije smrti (status termini), te u smrti vidi mjesto maksimalnog egzistencijalnog angažmana čovjekova, tzv. „zadnje odluke" („Endentscheidung") za Boga ili protiv. U smrti se podudaraju trenutak odluke i početak čišćenja. U tom trenutku, naime, čovjek susreće Boga, a kao što je svako suočenje s njim ambivalentno tako je to i ovo. Biblijsko iskustvo očito svjedoči taj dvostruki karakter susreta s Bogom, što posebno dolazi do izražaja s obzirom na dvoznačnosti simbola vatre koja je jedna od privilegiranih teofanijskih oblika. Suočen s Bogom ili s ognjem, simbolom njegove prisutnosti, čovjek doživljava ljubav i sud, blizinu i udaljenost, ispunjenje ali i gubljenje bilo kakve samodostatnosti. Stoga onostrano susretanje Trojstvenog Boga u plamtećem Kristovu pogledu i jest vrhovno ispunjenje naše sposobnosti ljubavi, ali u isto vrijeme i unutrašnja patnja našeg bića. „U ovoj perspektivi čistilište bi bilo prijelaz kroz čisteći oganj Božje ljubavi koji se zbiva u zadnjoj odluci. Susret s Kristom bi bio naše čistilište."[43]

S obzirom na trajanje čistilišta Ratzinger i Boros ukazuju na različitost tog trajanja od ovozemne fizičko-ekstenzivne vremenske protežnosti. U slučaju čistilišta riječ je o intenzivnom vremenskom događanju koje je već Toma pokušao interpretirati kao različito stupnjevanje intenziteta patnji. Ipak, između vremenitosti ovog eona i čistilišnog „egzistencijskog vremena" („Existenzzeit") postoji misteriozna povezanost koja omogućuje međusobnu molitveno-ljubavnu vezu.[44]

Većina suvremenih autora, kako izgleda, shvaća oganj čistilišta u moralnom, metaforičkom ili simboličkom smislu. Međutim, postoji jedan krug teologa koji taj, inače tradicionalni ali nebitni, elemenat dogme interpretira dosta realno. Za Winklhofera, Boublika i Poza govor o „ognju čistilišta" želi izraziti uvjerenje da ljudske patnje u čistilištu nisu čisto duhovne (kao npr. one anđela) već autentično ljudske. Griješeći u svijetu čovjek unosi nered u totalitet stvorenja, otuđuje si stvoreni svemir, te bi oganj označavao uvjetovanost patnji čistilišta negativnim utjecajem čovjeku djelomično otuđenog stvorenja. Dakle, moglo bi se govoriti o prisutnosti određenog materijalnog čimbenika u čistilištu, zaključuje Boublik. Ipak, nije oganj srž poruke čistilišta već definitivna metanoia, transformacija Kristovog učenika koja uvodi u život vječni.[45]

V. Zaključna riječ

S obzirom na impostaciju, analitičku dubinu ili, pak, s obzirom na zanemarivanje nekih važnih činjenica ovom bi se našem prikazu, zacijelo, moglo dosta predbaciti. No, mislim, da će većina čitalaca, ipak, prihvatiti tvrdnju kako iznesene povijesno-teološke činjenice opravdavaju zaključak da je ideja o čistilištu bila i ostala važna sastavnica katoličkog vjerskog iskustva. Ona u sebi, na svoj specifičan način, odražava katoličku sigurnost u mogućnost susreta između ljudske slobode i Božje svemoćne ljubavi u kojem niti jedna od ove dvije na izgled nepomirljive polarnosti nije prikraćena u svojoj posebnosti na račun druge. Čistilište jest zaključni trenutak one temeljne povijesno-spasenjske dijalektike koja se odvija između Božjeg poziva i darivanja, s jedne strane, te čovječjeg odgovora i prihvaćanja, s druge strane. Zato čistilišno događanje i predstavlja maksimalni angažman ljubavi, slobode i pokajničke samokritičnosti kojeg aktivira prisutnost neizmjerne Božje ljubavi. S čistilištem eklezijalna faza povijesti spasenja prestaje i prelazi u vječnost gdje sloboda i nužnost koincidiraju.

Dakle, čistilište je, nekako, u samoj logici povijesti spasenja. Ali, kao što je u Crkvi, Duhom vođenoj, postupno rasla spoznaja implikacija te povijesti tako je i ideja čistilišta dobijala na dogmatskoj preciznosti, koju treba strogo razlikovati od pučko-klerikalne nestrpljivosti da se kršćanski misteriji čim prije liše njihove otajstvene šutnje i dubine. Prekogrobnost, pa

43 L. BOROS, *nav. dj.*, str. 145–50.

44 L. BOROS, *nav. dj.*, str. 198–199; J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 187–188.

45 V. BOUBLIK, *nav. dj.*, str. 157–162; C. POCO, *nav. dj.*, str. 265; 329–330.

i čistilište, uvijek je bila ona sfera u kojoj se na poseban način izražava čovjekova nelagodnost pred misterijem, njegovo ne-moći-izdržati napetost koja karakterizira odnos s tajnom. Stoga se uvijek pokušavalo zaposjesti tajnu, svesti je na „idea clara et distincta", što je u dosta slučajeva vodilo do neprihvatljivih projekcija čisto ljudske konfliktualnosti, neriješenih kompleksa, strahova, tjeskoba, frustracija, praznovjerja u misterij. To je bio slučaj i s tajnom čistilišta u mnogobrojnim segmentima katoličke pobožnosti i njenog predodžbenog svijeta.

Naprotiv, suvremena teologija, vjerna u tome definiranim sadržajima dogme i povremenim preporukama mjerodavnog dijela učiteljstva, ide za tim da u svom govoru o čistilištu ipak sačuva njegovu temeljnu tajanstvenost i nedorečenost. Uz to, teologija zadnjih decenija, napuštajući izolirano i objektivističko promatranje čistilišta kao mjesta kazne, nastoji oko povezivanja tog misterija s cjelinom povijesti spasa. Suštinske kategorije njenih interpretacija čistilišta, kao što su kristocentrizam, personalizam, eklezijalnost, mistika, sloboda, ljubav, ukazuju na aktualnost ove dogme, na egzistencijalni kontinuitet između sadašnjeg života, njegovih preokupacija i aspiracija i onog u mnogo čemu tajanstvenog trenutka čišćenja. Red je sada na propovjedničko-katehetskoj teoriji i praksi da usvoji suvremene interpretacije čistilišta u teologiji te da ih svojom specifičnom metodom posreduje u konkretnim vjerničkim situacijama.

RIASSUNTO

Il tema del purgatorio viene oggi qua e là sospettato di ideologizzazione a causa delle innegabili sovrapposizioni fantastiche e degli abbusi nel corso della storia. Perciò si è voluto col presente articolo di sintesi mettere in risalto prima di tutto contenuti costitutivi del dogma la cui sobrieta non giustifica affatto tali accuse. L'enucleazione della fondazione biblica del purgatorio ha poi mostrato non già delle affermazioni esplicite e complete sul purgatorio bensi degli addentellati che in seguito utilizzerà il futuro sviluppo teologico. Dal breve sguardo sul lento cristalizzarsi dell' idea del purgatorio nei secoli precedenti alla sua definitiva tematizzazione dogmatica e dalle interpretazioni teologiche contemporanee di questa convinzione dogmatica della Chiesa risulta nella conclusione un nesso profondo tra il dogma del purgatorio e la visione cattolica della storia salvifica. Il purgatorio, purificato da tutte le croste fantastiche, si rivela come l'elemento finale della dialettica storico-salvifica tra l'agire salvifico e trascendente di Dio e la libera responsabilità umana davanti a Dio e quindi come una parte importante e sempre attuale della coscienza cattolica e del suo messaggio di fede.



USKRSNUĆE OD MRTVIH UTJEHA KRŠĆANSKOG UMIRANJA

Ivan Dugandžić

1. Kršćanstvo – vjera otkupljenja

Kada su učenici nakon duhovskog događaja na blagdan Pedesetnice u Jeruzalemu počeli zanosno propovijedati i kad su Petar i Ivan na vratima Hrama ozdravili hromog prosjaka, intervenirali su članovi Velikog vijeća i učenici su se brzo našli pred sudom. Na pitanje, u čije ime sve to čine, Petar odgovara otvoreno i smjelo: „Ako nas danas sudski ispitujete o dobročinstvu učinjenu jednom bolesniku i po kojem je ovaj ozdravio, to dobro znajte vi svi i sav narod izraelski: po imenu Isusa Krista Nazarećanina, koga ste vi razapeli, a koga je Bog uskrisio od mrtvih, po njemu zdrav stoji ovaj čovjek pred vama... Spasenja nema ni po kojem drugom, jer je pod nebom to jedino ime dano ljudima po kojem nam se treba spasiti" (Dj 4,9–12).

Došavši u Atenu, središte antikne mudrosti, nekadašnji veliki mrzitelj, a potom nenadmašivi zaljubljenik u Isusa Krista, apostol Pavao obratio se na Areopagu okupljenim Grcima svojim poznatim govorom, o čemu nas također izvješćuje pisac Djela apostolskih. Slušali su ga sa zanimanjem sve dok nije spomenuo raspinjanje i uskrsnuće. Grci, koji su bili otvoreni za svako novo božanstvo, koji su, dapače, u svom gradu imali oltar „nepoznatom bogu", imali su za nekog Pavlova raspetog Boga samo podsmijeh i ruganje. Protiv uskrsnuća mrtvih govorilo im je suprotno iskustvo ljudskog života, a za takvo vjerovanje nisu nalazili nikakve podloge ni u učenju svojih čuvenih filozofa. Taj nesporazum Luka je ukratko ovako prikazao: „A sada – zatvorivši oči nad vremenima neznanja – Bog poručuje ljudima da se svi i svagdje obrate, jer je odredio dan kada će pravedno suditi svemu svijetu preko čovjeka koga odredi za to, i svima pruži jamstvo uskrisivši ga od mrtvih. – Kad su čuli za uskrsnuće od mrtvih, jedni se počeše rugati, a drugi govoriti: O tome ćemo te slušati drugi put" (Dj 17,30–32).

Međutim, ni Petar, ni Ivan, ni Pavao, niti bilo tko od novozavjetnih propovjednika nije se dao smesti ni pokolebati. Isusova smrt i uskrsnuće naviještani su kao glavni sadržaj apostolskog propovijedanja i tumačeni kao temelj vjere i izvor spasenja, jednako Grcima, za koje je to bila ludost, kao i Židovima, za koje je križ bio znak Božjeg prokletstva (Gal 3,13 – Pnz 21,23). Pavao, koji je sigurno i u Korintu naišao na slične slušatelje kao i u Ateni, napisat će kasnije toj svojoj kršćanskoj zajednici: „Bez sumnje, govor o križu ludost je za one koji propadaju, a za nas koji se spasavamo, sila je Bož-

ja... Budući da svijet svojom mudrošću nije upoznao Boga u Božjoj mudrosti, odluči Bog one koji vjeruju spasiti ludošću propovijedanja. I dok Židovi zahtijevaju znakove, a Grci traže mudrost, mi propovijedamo Krista razapetoga, sablazan za Židove, ludost za pogane, a za pozvane — i Židove i Grke — Krista, Božju silu i Božju mudrost, jer je Božja ludost mudrija od ljudi, i Božja slabost jača od ljudi" (1 Kor 1,18—25).

Zbunjenost učenika izazvana Isusovom nasilnom smrću kratko je trajala, Uskrsna poruka i duhovski događaj sve su iz temelja izmijenili. Učenici su uvjereni da križ nije tragičan svršetak nekog samozvanog Mesije i kraj jedne lijepe nade, nego smrt „za nas". U svjetlu uskrsnuća učenici počinju kristološki tumačiti Stari zavjet i u njemu nalaze potvrdu da je ta smrt, koja je na trenutak djelovala zbunjujuće, ipak od Boga predviđena i po prorocima najavljena kao smrt u korist mnogih. Tu posebno mjesto pripada poniznom i trpećem sluzi Jahvinu kod proroka Izaije (Iz 42 i 53). U najstarijem novozavjetnom pisanom svjedočanstvu o uskrsnuću Pavao citira još stariju tradiciju prve kršćanske zajednice: „Predao sam vam najprije ono što sam i primio: da je Krist, suglasno Pismima, umro za naše grijehe, da je pokopan, da je treći dan, suglasno Pismima, uskrsnuo" (1 Kor 15, 3—4). Pavlu zahvaljujemo za još jedan važan podatak. Kao što je ovdje zasvjedočio da je Pracrkva od početka smatrala smrt i uskrsnuće Isusovo temeljem svoga naviještanja i da ih je tumačila uz pomoć Pisma, isto nam je tako vrijedno i njegovo svjedočanstvo o euharistiji, koja je već prije njega, dakle od početka slavljena kao znak i početak jedne nove spasenjske stvarnosti koja je nastupila s Isusovom smrću i uskrsnućem (1 Kor 11,23—25).

Slaveći tu novu stvarnost prve kršćanske zajednice su je ujedno teološki produbljivale i tumačile. Svejedno je da li se polazi od pojma „krv Saveza" (Izl 24,8), kao što je slučaj u Matejevoj i Markovoj tradiciji, ili pak od pojma obećanog „Novog saveza" (Jer 31,31—34), kao što imamo kod Luke i Pavla, u oba je slučaja Isusova smrt shvaćena kao žrtva za pomirenje grijeha i kao ostvarenje novog odnosa između Boga i ljudi. Za daljnje tumačenje te stvarnosti Novi zavjet se služi s više različitih pojmova koji osvjetljuju različite aspekte. Dakako, najčešći su „spasiti" i „izbaviti", koji predstavljaju ekvivalente starozavjetne spasenjske terminologije. Iz juridičkog života potječu pojmovi: „otkupiti" (1 Kor 7,23; 2 Pt 2,1); „osloboditi" (Rim 6,18.22; 8,2; Gal 5,1); „pomiriti" (Rim 5,10; 2 Kor 5,18—20). Osim toga, otkupiteljska stvarnost u Novom zavjetu često je opisana naglašavanjem darova otkupljenja koje Bog po Kristu poklanja ljudima, kao što su: mir, radost, pravednost, sloboda itd.

2. Od čega smo otkupljeni?

Na tim novozavjetnim temeljima kroz povijest Crkve izgrađivana je teologija otkupljenja, koja je svoj konačan i zaokružen oblik dobila kod Anzelma Kentenberijskog i koja je otada bila dominantna sve do našeg vremena. Ta satisfakcijska teologija otkupljenja dala bi se sažeti u jednu rečenicu: „Isus se utjelovio da bi ljude svojom smrću pomirio s Bogom i otkupio ih od grijeha." U novije se vrijeme, međutim, u teologiji sve više ističe kako je takav pojam otkupljenja predznak. On je odveć isključivo vezan samo uz Isusovu smrt, tako da ne dolazi dovoljno do izražaja značenje Isusova zemaljskog života i njegova naviještanja kraljevstva Božjega. Na temeljima takve teologije, mora se priznati, stvarala se individualna, najčešće vrlo izrazito pasionski obojena pobožnost, koja nije imala dovoljno sluha za socijalnu ovozemaljsku dimenziju Isusove poruke. U današnjem svijetu koji se susreće sa siromaštvom, glađu, nasiljem i izrabljivanjem u najgorem obliku, mnogi teolozi postavljaju pitanje: Što može kršćanska poruka otkupljenja doprinijeti za ostvarenje boljeg i pravednijeg svijeta? Dakle, danas socijalna dimenzija otkupljenja prevladava pred osobnom. Umjesto o teologiji otkupljenja mnogi radije govore o teologiji oslobođenja ili, dapače, o teologiji revolucije, pokušavajući u Isusu iz Nazareta otkriti revolucionarne crte i time opravdati sudjelovanje kršćana u oružanim revolucijama.

Neka nam ovdje bude dopušten samo jedan primjer za to. Prije nekoliko godina, poznati

nikaragvanski pjesnik, svećenik i teoretičar revolucije E. Cardenal je, primajući u jednoj frankfurtskoj crkvi značajnu književnu nagradu, između ostalog, rekao: „Za nas kršćane sudjelovanje u toj (nikaragvanskoj – op. a.) revoluciji znači vjernost Isusu Kristu... Riječ je o jednoj maloj zemlji, ali i tamo mora biti ostvareno kraljevstvo Božje... U Nikaragvi smo doživjeli... Kako je jedan čitav narod pretvarao Evanđelje u praksu."[1] Naočigled takvih tvrdnji, uza sve simpatije prema napaćenom narodu te zemlje i tom čovjeku osobno, svaki teolog mora postaviti ozbiljno pitanje: Što je onda stvarno Evanđelje Isusa Krista i da li se ono baš revolucijom pretvara u praksu? Je li to doprinos kršćana otkupljenju svijeta u duhu Novog zavjeta?

Pitamo se, kako su najedanput u kršćanskoj teologiji postale moguće takve teze. Kako je pogled, koji je do jučer možda jednostavno bio usmjeren samo preko groba, sada isto tako jednostrano usmjeren samo prema zemlji? Nije to došlo odjedanput. U posljednjih tridesetak godina biblijska je teologija sve više otkrivala važnost Isusa iz Nazareta, njegova naviještanja kraljevstva Božjega, njegova zauzimanja za siromašne, poniżene, ugrožene i obespravljene, njegova kritičkog stava prema zakonskim predajama koje su sputavale i zarobljavale čovjeka. Ali pojedini su teolozi počeli samo u tome promatrati Isusovu otkupiteljsku ulogu, zaboravljajući pri tome mjesto i značenje njegove smrti i uskrsnuća. Tako je kod njih Isus iz Nazareta sve više potiskivao Krista vjere prve Crkve, kako nam ga je ona ostavila u svojim spisima, a ideja humanizma je sve više zamjenjivala govor o spasenju. Onozemaljska i buduća dimenzija spasenja preseljena je u okvire ovoga prostora i vremena. Kršćanstvo je zanimljivo samo utoliko koliko može pomoći da se rješavaju konkretni problemi svijeta. Često se to događa tiho i nenametljivo, katkada i nedovoljno svjesno, ali posljedice na području vjere su očite. Zato je na mjestu upozorenje jednog njemačkog teologa: „I dalje se, doduše, zajednički recitira Credo, u kome se, međutim, ne propovijeda isti nego drukčiji pojam spasenja. I dalje se slavi Uskrs i drugi Gospodnji blagdani – ali kako još dugo, ako ti događaji spasenja koji se slave stvarno ne znače spasenje?"[2]

3. Kristovo i naše uskrsnuće

Ako se važnost Isusa Krista za čovječanstvo gleda isključivo u njegovu zemaljskom životu, onda njegova smrt i uskrsnuće prestaju biti središnji misterij spasenja i temelj vjere, a postaju problem teologije, koji traži svoje razjašnjenje. Onda Isusova smrt nije ništa drugo nego tragičan svršetak, koji je prouzročio pravi ponor između njegova života i prve Crkve, a govor o uskrsnuću Raspetoga teologumenon Pracrkve kojim ona kuša premostiti taj ponor. Za R. Bultmanna uskrsnuće nije ništa drugo nego izraz spoznaje Pracrkve o spasenjskoj važnosti križa, koja se opet očituje u samosvijesti čovjeka kao grešnika pred Bogom. Villi Marxen gleda u njemu interpretament uvjerenja učenika da „Isusova stvar" unatoč njegovoj smrti mora ići dalje. Na isti se način kuša „interpretirati" i ukazanja Uskrsloga. Izraz „ukaza se" ne znači da su učenici stvarno vidjeli uskrsloga Isusa, nego je to samo formula kojom su oni legitimirani kao propovjednici njegove poruke (K. Berger, R. Pesch).

U svakom slučaju ovim je dirnuto u same temelje novozavjetne i naše vjere, i mogli bismo s Pavlom postaviti zabrinjavajuće pitanje: „Ako Krist nije uskrsnuo, onda je neosnovano naše propovijedanje, neosnovana je i vaša vjera" (1 Kor 15,14). I još određenije: Jesmo li onda uopće otkupljeni? – Sumnje izazvane spomenutim teološkim stavovima šire se dalje. U najnovije vrijeme u žarištu diskusije stoje posebice pojmovi „besmrtnost duše" i „uskrsnuće mrtvih", odnosno čovjekovo međustanje između njegove osobne smrti i općeg uskrsnuća mrtvih. Tu poseban problem predstavlja teološki rječnik koji je sve kompliciraniji i koji se sve više razlikuje od ustaljenog rječnika vjerskog i liturgijskog života Crkve. Postoji opasnost da neki pojmovi trajnim interpretiranjem izgube svoj stvarni sadržaj i postanu prazne riječi.

Na te opasnosti upozorila je nedavno

---

[1] Cit.: G. Lohfink, Nicaraqua und das Reich Gottes, u: Theolog. Quartalschrift (1980), 306–308, s. 306

[2] E. Walter, „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir" (Kan der Tod Jesu noch als heilsentscheidend verkündet werden?) u: Knoch-Messerschmid-Zenner (izd.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, Frankfurt 1973, str. 119–139, str. 121.

Kongregacija za nauk vjere svojim kratkim ali jezgrovitim dokumentom „Pismo o nekim pitanjima eshatologije" od 17. 5. 1979. Polazeći od dvostruke zadaće Crkve, da čuva povjerenu joj istinu i da je izlaže jezikom shvatljivim čovjeku svakog vremena, taj dokument upozorava na ozbiljnost pitanja, gdje je ta granica preko koje se ne može dalje ići a da ta interpretacija ne postane izdaja sadržaja istine. S obzirom na nove pojmove, koji običnom vjerniku zvuče posve strano, Pismo upozorava: ,,Ako kršćanin ne zna sa sigurnošću koji je sadržaj riječi 'vječni život', tada blijede evanđeoska obećanja kao i značenje stvaranja i otkupljenja, pa dapače i sam zemaljski život se lišava svake nade" (Heb 11,1). Osvrnuvši se zatim na neke liturgijske knjige i obrednike, u kojima je riječ „duša" na vješt način posve zaobiđena, Pismo konstatira da to vjernike zbunjuje i stavlja preteško pitanje: ,,Ima li uopće išta nakon smrti? Ostaje li išta od nas kada umremo? Ne očekuje li nas možda ništavilo?"[3]

4. Što kaže Stari zavjet?

Iza pojma Stari zavjet stoji stoljećima dugo religiozno iskustvo jednog naroda, iskustvo koje je s vremenom obogaćivano, ali koje je i u isto vrijeme moglo biti mnogostruko, kako nam svjedoče različite starozavjetne tradicije koje otkrivamo u pojedinim knjigama. Zato nije lako govoriti o starozavjetnom pogledu na problem ljudskog života, smrti i onoga što nakon toga slijedi. Taj pogled sadrži tako različite vidove da ih je nekad jako teško međusobno pomiriti.

Ipak osnovna crta jest pogled na smrt kao tamnu stranu života, kao njegovu ugroženost. Život je najveća biblijska vrednota (usp. Post 15,15; Job 42,17) jer on je dar Jahvin koji je po svojoj naravi životvorac (Pnz 5,26; 2 Kr 19,4; Ps 42,3). Ali budući da je stvoren kao smrtan, čovjek je samo dašak vjetra koji brzo prolazi (Ps 39,6; 49,13; 82,7). On, kojemu je Stvoritelj namijenio da gospodari svim bićima, nije gospodar svoga života. Međutim, prema Starom zavjetu to nije neki ,,antropološki nedostatak nego upozorenje da čovjek može živjeti samo u odnosu, da se ... ne može staviti u odnos prema samom sebi a da nije oduvijek u odnosu prema Bogu".[4] Tako je čovjek po svojoj naravi upućen na Boga kao izvor života i on mora ostati povezan s tim izvorom ako želi živjeti. Izaija to veli vrlo jezgrovito: ,,Slušajte pa ćete živjeti!" (Iz 55,3).

Takav temeljni stav Izraela doživljavao je najrazličitije kušnje naočigled smrti koja jednako uzima i pravedne i nepravedne. Smrt u Starom zavjetu nije, zapravo, samo jedan od velikih životnih problema i sukoba, nego je to ,,sukob života sa samim sobom utoliko što je sukob s Bogom – izvorom života".[5] Starozavjetna vjera kuša riješiti taj sukob na razne načine, ali sve to ostaju pokušaji, često nepomireni jedan pored drugoga.

Velikani poput Jakova, Mojsija ili Jošue nadvladavaju činjenicu smrti pogledom u budućnost naroda nad kojom počiva Jahvino obećanje (usp. Post 48,1 sl.; Pnz 31,1 sl; Joz 23, 14 sl.). Pravednici su već zasićeni života i umiru redovito u dubokoj starosti pomireni s činjenicom umiranja (Post 25,8; 35,29; Job 42,17). Ipak, nasuprot tome stoji uvjerenje da je život u šeolu apsolutna napuštenost od Boga i ljudi, posvemašnji prekid svih odnosa (Ps 22; Ps 88). Mrtvi se nalaze u ,,zemlji zaborava" (Ps 88,13), iz koje više nema povratka (Iz 7,11; Job 7,9 sl.; 2 Sam 12,23).

Tako je smrt, nasuprot životu koji znači povezanost s Bogom, izvorom života, prekid svakog odnosa, stanje u kome se ne može više slaviti Jahvu (Ps 115,17). Do takvog prekida dolazi zbog poremećena odnosa između Boga i čovjeka, što Biblija naziva grijehom. Grijeh stvara suprotnost između svetog Boga na jednoj i nesvetog čovjeka na drugoj strani. Ta suprotnost je tolika da čovjek koji vidi Boga mora umrijeti (Suci 13,22; Iz 6,5; Izl 33,20). Stvarni sukob jest dakle između života i grijeha, a smrt je – kako će kasnije reći Pavao – plaća tog sukoba (Rim 6,23).

Ipak, ostaje uvjerenje da šeol nije nikakva apsolutna i samostalna sila, gdje ne bi dopirala

3 J. Ratzinger, Zwischen Tod und Auferstehung, u: Internat. kathol. Zeitschrift 3/80, 209–223.

4 E. Jüngel, Tod, Themen der Theologie, Band 8, Stuttgart–Berlin [3]1973, 80 sl.

5 E. Jüngel, Der Tod als Gehimnis des Lebens, u: A. Paus (izd.), Grenzerfahrung Tod, Graz 1976, 22sl.

Jahvina ruka (Ps 139,9). On je Bog koji ubija ali i oživljuje (Pnz 32,39), zato su njegova ljubav i vjernost bolje od života (Ps 63,4), one su garancija da će Bog moj život ugrabiti iz vlasti podzemlja (Ps 49,16; 73,23sl). Tako se u Starom zavjetu tek polagano i tiho palila iskrica nade u neuništivost života. Ona će tek na nekoliko mjesta jače proplamsati. U Danielovoj viziji konačnih događaja stoji: „Tada će se probuditi mnogi koji snivaju u prahu zemljinu; jedni za vječni život, drugi za sramotu, za vječnu gadost" (Dan 12,2). Izaijina rečenica „i uništit će smrti zasvagda" (Iz 25,8) u svojoj jasnoći uistinu predstavlja iznimku u Starom zavjetu. Sve je to, dakle, premalo da bismo mogli zaključiti kako je Stari zavjet imao jasnu viziju uskrsnuća mrtvih. Ali on je imao viziju budućnosti s Bogom saveza, Jahvom, koji je Bog života. Tako ipak tek u svjetlu smrti i uskrsnuća Isusa Krista mnogi starozavjetni tekstovi dobivaju svoju pravu jasnoću.

5. Problem Isusove smrti

Neosporno je da je ishodište čitave novozavjetne stvarnosti Isusov govor o blizini kraljevstva Božjega (Basilea tou theou). Isus se služi tim starozavjetnim pojmom koji je već u židovskoj apokaliptici nadišao uske okvire ovozemaljskog i židovskog i poprimio eshatološku perspektivu.[6] On njime predstavlja novu spasenjsku stvarnost koja je s njim započela, a koju karakterizira Božje neograničeno milosrđe i bezuvjetno praštanje. Spasenje je dar koji čovjek ne može svojim zaslugama postići, ali ga može zahvalno primiti iz Božje ruke. Novost je i u tome što je postizanje spasenja vezano i uz prihvaćanje Isusove osobe. On nije, kao starozavjetni proroci, samo navjestitelj dolaska kraljevstva Božjega, nego i kriterij njegova ostvarenja. Ono se već ostvaruje tamo gdje je prihvaćen Isus i njegova riječ. On sam pridaje svome djelovanju karakter eshatološkog i zato naziva blaženim one koji slušaju njegovu riječ i prihvaćaju je. Kolika samo samosvijest izbija iz riječi: „Blago očima koje vide što vi vidite" (Mt 13, 16; Lk 10,24); ili: „Ako ja prstom Božjim izgonim zle duhove, znači da je došlo k vama kraljevstvo Božje" (Lk 11,20)!

Isus nije samo govorio o dobrom i milosrdnom Bogu, nego je praštajući grijehe u njegovo ime i liječeći njegovom snagom očitovao njegovo blago i milosrdno lice. Oslobađajući vjerski život od nepotrebnih propisa i ljudskih predaja Isus očituje na djelu Boga koji čovjeku poklanja slobodu djece Božje. Ukratko, svi Isusovi postupci s ljudima, njegova riječ i djela, sve bi se to dalo sažeti u jednu riječ: Takav je Bog! Isus zorno pokazuje da tamo gdje se čovjek u vjeri otvara Bogu, uzmiče svaka protivna sila, da počinje Božja vladavina nad tim čovjekom. Po tome i jest Isusova poruka e u a n g e l i o n — Radosna vijest.

Ali onda je došao neočekivan svršetak, Isusovo odbačenje i njegova okrutna smrt, što je bio i ostao glavni problem teologije. Umjesto skorog ostvarenja kraljevstva Božjega došao je čas kad su ga „svi njegovi učenici ostavili i pobjegli" (Mt 26,56). I ne samo to: Isus se sam našao u velikom iskušenju, nije li ga i Bog napustio: „Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio? " (Mt 27,46). Raspinjanje nije, dakle, samo potreslo ionako slabu vjeru učenika nego je i Isusa samog dovelo do točke zdvojnosti. Evanđelja tu ne žele ništa uljepšavati. Isus nije umro smijući se ili prkoseći smrti u lice, nego u strahu pred njezinom grozotom. On se znojio krvavim znojem i molio Oca da ga oslobodi smrti (Lk 22,39—44). Veliki petak je predstavljao grob svih nadanja koja je Isus bio probudio svojom pojavom. On je doveo u pitanje i obećao Božje milosrđe i njegovu spremnost na praštanje. Novi problem koji se isprije čio između Boga i ljudi jest grijeh odbačenja onoga koji je naviještao i jamčio oproštenje svih grijeha.

6. Smrt „za nas"

Preokret je uslijedio sasvim neočekivano viješću koju su donijele žene kao prvi svjedoci Uskrsloga. Poruka uskrsnuća omogućila je ponovno propovijedanje Evanđelja, ali sada s novim sadržajem. Nije to ponavljanje Isusova govora o kraljevstvu Božjemu, nego govor o Isusu Kristu, raspetom i uskrslom (1 Kor 1,17sl;

---

6 Usp. R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg [4]1965, str. 45.

15,1 sl.; Gal 1,16). Od propovjednika Evanđelja postaje njegov sadržaj, postaje propovijedani. Ono što je za učenike još jučer predstavljalo nepremostiv ponor, naime njegova smrt, sada se naviješta kao bitni sadržaj Radosne vijesti i kao izvor spasenja, kao smrt „za nas" (hyper hemon = u našu korist).

Ne smijemo zaboraviti da je u židovstvu bio nezamisliv Mesija koji bi završio na križu. Mojsijev zakon izriče prokletstvo nad svakim onim koji bude osuđen na smrt vješanjem na drvo (Pnz 21,23). Pavao je imao baš to mjesto pred očima formulirajući jednu od svojih najparadoksalnijih rečenica: „Krist nas je otkupio od prokletstva Zakona postavši mjesto nas proklet" (Gal 3,13). Ili: „Njega koji je bio bez ikakva grijeha Bog učini mjesto nas grijehom, da mi u njemu postanemo pravednošću Božjom" (2 Kor 5,21).

Mora se priznati da je u spomenutoj satisfakcijskoj teologiji svetog Anzelma ovo „za nas" Isusove smrti uzimano previše juridički: otkupljenje kao naplata tuđih dugova, što je onda izazivalo pitanje: Kakav je to Bog koji traži okrutnu žrtvu vlastitog Sina da bi ublažio svoju srdžbu? Uz to teško je bilo u tako shvaćenoj Isusovoj smrti i njegovu uskrsnuću vidjeti jedinstvo, pa je tako ostajalo neodgovoreno i pitanje Isusove smrti kao takve i njezina odnosa prema našoj ljudskoj smrti. Ne smijemo zaboraviti: Isus je sam vapio kao onaj kojega je Bog napustio, a njegova se smrt naviješta kao izvor spasenja za druge. Neosporno je da su njegovo raspinjanje i sami učenici shvatili ne kao spasenje, nego kao suprotnost tome.[7]

Međutim, s Isusovom smrću dogodilo se uistinu nešto novo što je krajnju nemogućnost okrenulo u mogućnost, što je učinilo da iz groba nikne nada. Nije za to bio dovoljan Stari zavjet sa svojom tihom i još uvijek, mogli bismo reći, perifernom nadom u uskrsnuće mrtvih. To bi možda bilo dovoljno da se nada u uskrsnuće mrtvih ipak i nakon Isusove smrti produži dalje u budućnost, ali nipošto da ta smrt stupi u samo središte vjerovanja. Za taj preokret morao je postojati neki stvarni razlog. Jer, „nisu se naime promijenile samo pretpostavke i mišljenja o smrti ili stav prema njoj, nego se tako rekuć sa samom smrti nešto dogodilo, tako da je bio moguć nov stav prema smrti i njezino novo shvaćanje".[8] Isus nije riješio problem ljudske smrti tako što bi odgovorio na onaj tjeskobni ljudski „zašto" smrt, nego se pridružio čovjeku i u toj apsurdnosti života, da bi novim životom osvijetlio grozotu i besmislenost umiranja. I nakon Isusa ostaje ljudska smrt, ali ona više ne posjeduje svoj žalac (1 Kor 15,55). Ona je taj žalac izgubila i tako se utopila u onom tko je punina života – u Bogu. R. Pesch taj Božji paradoks ovako izražava: „Identificirajući se s Isusom u njegovoj smrti, Bog dovodi u pitanje svoju vlastitu bit. Ali ako se upravo time očituje kao Bog, to znači da onda upravo Isusova smrt otkriva Božje božanstvo, čineći naime samu smrt aktom Božje biti."[9] Tu se onda samo po sebi nameće pitanje: Pa tko je onda zapravo Bog? E. Jüngel daje zanimljiv odgovor: „Jedinstvo najvećih suprotnosti koje se mogu zamisliti, jedinstvo života i smrti, ali ipak u korist života."[10]

Tu onda više nije pitanje: Kakav je to okrutni Bog..? nego: Kolika je Božja ljubav prema čovjeku koja je još jednom prešla i preko tog grijeha prezira Božje ljubavi i milosrđa, koji su se očitovali u Isusu Kristu? U toj ljubavi leži razlog da se Isusova smrt može naviještati kao mogućnost spasenja, a Isusovo uskrsnuće i ukazanje Uskrsloga kao početak novog života i Novog saveza s Bogom, što ima posljedice ne samo za našu ljudsku smrt nego još prije toga za naš život. Kršćanin je čovjek koji je „iz smrti prešao u život" (1 Iv 3,14), jer „Bog koji je uskrisio Gospodina, i nas će uskrisiti svojom moći" (1 Kor 6,14). Kršćanin je čovjek koji je Kristovom smrću i uskrsnućem kupljen i tako ne pripada više samo sebi, on mora Boga proslaviti u svom tijelu (1 Kor 6,20). On mora živjeti za onoga koji je za njega umro i uskrsnuo (2 Kor 5,15), jer on je Krista obukao (Gal 3,27) i on je novi stvor u Kristu (2 Kor 5,17). Koliko je to bila duboka stvarnost Pavlova života pokazuje onaj poznati tekst iz po-

---

[7] Usp. E. Jüngel, Tod, str. 72.

[8] E. Jüngel, Tod, str. 76.

[9] R. Pesch, Kontinuität in Jesus, Freiburg 1974, str. 82.

[10] E. Jüngel, Der Tod als Geheimnis, str. 33.

slanice Filipljanima: ,,Za mene je uistinu život Krist, a smrt dobitak. Ali ako mi je dalje živjeti u tijelu, to za mene znači plod – rad. Ne znam što bih onda izabrao. Pritisnut sam, i to s dvije strane: imam želju umrijeti i biti s Kristom, jer je to mnogo bolje..." (Fil 1,21–23).

7. Posljedica za naš život

Ovakvo Pavlovo raspoloženje nije moglo nastati kao plod nikakvih teoloških zaključaka nego samo u susretu s Uskrslim i u dubokom iskustvu nove spasenjske stvarnosti nastale s njime. Što to znači konkretno za moj život sada i ovdje? Najprije, Isusovo uskrsnuće nije bilo samo spasenje njegova vlastitog života iz vlasti smrti nego i potvrda njegova zemaljskog života. Sve ono što je Isus činio za ljude i na što je pozivao ljude dobilo je potvrdu u njegovu uskrsnuću. I ne samo potvrdu nego i urgentnost. Kršćanin kao otkupljeni, kao uskrsni čovjek nikada se ne može miriti s nepravednim odnosima u svijetu, ali ih ne može ni mijenjati drukčije nego na način i u duhu Isusa Krista. Ono zlatno pravilo ponašanja u Starom zavjetu koje je bilo formulirano minimalistički: „Ne čini nikome što bi tebi samomu bilo mrsko" (Tob 4,15) Isus je formulirao u pozitivnom i aktivnom obliku: ,,Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima" (Mt 7,12 par. Lk 6,31). To bi se moglo nazvati osnovnim pravilom ponašanja Isusova učenika, a krajnja posljedica takvog stava jest zapovijed ljubavi i prema neprijatelju (Mt 5,43).

Isus zapravo i ne priznaje podjelu ljudi na prijatelje i neprijatelje. Uzimajući u zaštitu siromašne, progonjene i prezrene, nikad nije prekinuo odnos s bogatima, privilegiranima i moćnima. Nije ih otpisao, a pogotovu nije pozivao na mržnju prema njima. On je tražio pristup do srca svakog čovjeka i sve je jednako pozivao na obraćenje. Nije nigdje dopustio mogućnost upotrebe sile u rješavanju međuljudskih odnosa. Takav stav ne smije se tumačiti kao oportunizam ili kukavičluk, nego on predstavlja neku vrstu paradoksne aktivnosti koja od čovjeka zapravo traži više i snage i odlučnosti nego da se suprostavi protivniku.[11] Smisao takvog ponašanja jest u tome da se ,,pokretačkoj sili koja stoji iza zlog djela suprostavi jača suprotna sila dobra"[12]. To je jedina revolucionarna snaga koja stoji na raspolaganju Kristovu učeniku. Ni manje ni više.

Nije li to ipak previše tražiti od čovjeka? Sigurno, ako nismo shvatili veličinu Božjeg dara u Kristu. Ali moramo shvatiti da Božji imperativ ne dolazi prije njegova indikativa, nego nakon njega. Bog nam je najprije nezasluženo darovao svoje zajedništvo i ne traži ništa drugo nego da ga zahvalno primimo i tako se ponašamo. Kršćanska etika nije etika ljudske zarade i pravednosti, nego etika koja počiva na Božjem milosrđu. ,,Njezin posljednji aksiom ne glasi: budi poslušan pa ćeš imati život vječni!... nego baš obratno: imaš život vječni... dakle, ponašaj se tako."[13] To su, dakako, visoki zahtjevi koje može shvatiti samo onaj tko je shvatio Isusa Krista i tko može barem donekle ponoviti s Pavlom: ,,Živim, ali ne više ja, nego Krist živi u meni" (Gal 2,19 sl). Sasvim je sigurno da prihvatiti druge ljude može samo onaj tko zna da je i sam prihvaćen..." Ljubiti neprijatelje može samo onaj tko je svjestan Božje ljubavi."[14]

Zato prvi odgovor na pitanje, što kao kršćani moramo danas činiti za ostvarenje boljeg i pravednijeg svijeta, za sadašnji trenutak spasenja, glasi: sasvim ozbiljno uzeti Isusovo Evanđelje! Kršćanska angažiranost za bolji svijet može biti samo u duhu Govora na gori koji je svojevrstan paradoks i izazov ljudskoj logici. Polazeći od te paradoksnosti kršćanska se strategija uvijek mora „držati načela da se uvijek čini suprotno od onog što neprijatelj očekuje"[15]. Čovjeku koji računa sa silom kao jedinim sredstvom mijenjanja nepravednih odnosa to će zvučati kao bajka. Ali ne možemo zanijekati

---

11 Usp. P. Hoffmann, Die bessere Gerechtigkeit. Die Auslegung der Bergpredigt TV (Mt 5,38–48), u: Bibel und Leben (1969), 264–275, str. 265.

12 Isto, str. 266.

13 H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Forschung zur Bibel, Band 34. Echter Würzburg 1978, str. 139.

14 H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, str. 90.

15 J. M. Gonzales–Ruiz, Von der politischen Bedeutung Jesu zum politischen Engagement der christlichen Gemeinde, Concilium 4(1973), 243–248, str. 247sl.

da je to dio one Pavlove ludosti križa koja u Božjim očima ostaje jedina mudrost i sila. Evanđelje ne pozna druge pobjede osim one koja se postiže preko poraza, i dobitka koji se ostvaruje preko gubitka. „Tko sačuva svoj život, izgubit će ga, a tko zbog mene izgubi svoj život, sačuvat će ga" (Mt 10,39).

Uskrsnuće je došlo nakon beznađa Kalvarije. Ono nije izbrisalo ili obezvrijedilo križ, naprotiv, u njemu je križ dobio svoj trajni smisao i značenje. Uskrsli nije prestao biti Raspeti. On i na svom proslavljenom tijelu trajno nosi znakove svojih rana. On je njima obilježen za svu vječnost. Tako je i povijest čovječanstva obilježena svojom patnjom, a svaka pobjeda dobra nad zlom u toj povijesti mora nositi na sebi znakove patnje. Uskrsnuće Isusovo tu je patnju rasvijetlilo i kršćaninu omogućilo da je prihvati. A Apostol nas uvjerava: „Patnje sadašnjeg vremena nisu dostojne usporedbe sa slavom koja će se objaviti u nama. Ta cjelokupno stvorenje ustrajno iščekuje... da će se osloboditi ropstva raspadljivosti da sudjeluje u slobodi slave djece Božje" (Rim 8,18–21).

8. Snagom Duha

Tom sadašnjem stanju kršćanske egzistencije u iščekivanju konačnog otkupljenja posvećeno je cijelo osmo poglavlje Poslanice Rimljanima. Ukratko rečeno, Pavao tu egzistenciju shvaća kao život u Duhu. On najprije ističe da smo po Isusu Kristu zakonom njegova života oslobođeni od zakona grijeha i smrti (Rim 8,2). Iako je tu snažno naglašena suprotnost ljudske egzistencije po tijelu i po Duhu (8,7sl), Pavao ipak ne odbacuje tijelo kao bezvrijedno i ne govori o „otkupljenju od našeg tijela" nego o „otkupljenju tijela"[16]. Drugim riječima, kršćanin mora već ovdje na zemlji živjeti otkupljenim životom, jer konačni cilj novozavjetnog pojma otkupljenja nije kao u grčkoj filozofiji oslobođenje duše iz tijela, u kome je ona zarobljena, nego proslavljenje i duše i tijela u uskrsnuću od mrtvih. To je vrhunac kršćanskog misterija koji počinje krštenjem, kada se čovjek uranja u tajnu Isusove smrti da bi s njime imao i zajedništvo u uskrsnuću (Rim 6,3 sl.). Spona između te dvije krajnje točke kršćanske egzistencije i ujedno preobražajna snaga jest Duh Božji. „Ako zbilja u vama stanuje Duh onoga koji uskrisi Isusa od mrtvih, oživit će i vaša smrtna tjelesa po svome Duhu koji stanuje u vama" (Rim 8,11).

U drugom dijelu osmog poglavlja Poslanice Rimljanima Pavao proširuje horizont otkupljenja od pojedinca na sveukupnost stvorenja. I čovjek i svemir su zajedno na putu prema konačnom preobraženju: čovjek prema otkupljenju svoga tijela, jer je naime zasada samo „nadom spašen" (8,23), a stvorenje na putu „da sudjeluje u slobodi slave djece Božje" (8,21). Ova misao još je snažnije istaknuta u Prvoj poslanici Korinćanima: „Jer treba da se ovo raspadljivo tijelo obuče neraspadljivošću i da se ovo smrtno tijelo obuče besmrtnošću" (1 Kor 15,53). Ipak konačni cilj otkupljenja nije samo novi čovjek nego „novo nebo i nova zemlja" (Otk 21,1).

Prema Novom zavjetu glavni problem odnosa čovjek – Bog jest problem ljudske smrti, ali ne samo pod „tjelesno-fizičkim vidom umiranja, nego kao uništenje čitave osobne čovjekove egzistencije", koja ima svoj određeni cilj i pravac. Ljudska smrt poprima svoju potpunu apsurdnost tek kad je promašen taj cilj i pravac, na koji je on pozvan po svojoj duhovno-moralnoj strukturi. Pavao pozna samo jednog čovjekova neprijatelja koji ga odvraća od tog cilja i koji njegov život podvrgava osobnom uništenju, to je grijeh.

Uranjanjem u misterij Kristove smrti i uskrsnuća, snagom njegova i Očeva Duha kršćaninu je ponovno omogućen taj put koji vodi do uskrsnuća od mrtvih, kada će biti pobijeđen i zadnji neprijatelj – smrt (1 Kor 15,26). Koliko je za Pavla snažna ta nada vidi se po tome što on nekada znade o njoj govoriti u prošlom vremenu, kao da se sve već dogodilo: „... nas koji smo bili mrtvi zbog grijeha s Kristom oživje..., s njim nas i uskrisi i s njim nas postavi na nebesima u Kristu Isusu" (Ef 2,5 sl).

---

16 Usp. R. Schnackenburg, Hoffnung auf Heilsvollendung nach Paulus (Römer 8), u: Vollendung des Lebens-Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz 1979, str. 42.

17 Isto, str. 48.

9. Besmrtnost duše i uskrsnuće mrtvih

Smrt, za koju Pavao kaže da je Isusovom smrću izgubila svoj žalac, ipak ostaje problem teologije broj jedan. Točnije, u današnjoj teologiji jedna od najdiskutiranijih tema postalo je pitanje „međustanja" između tjelesne smrti i uskrsnuća od mrtvih, pitanje čovjekova identiteta i kontinuiteta u tom „međustanju". Vjera u besmrtnost duše i njezina egzistencija nakon čovjekove smrti neovisno o tijelu, na jednoj, te vjera u uskrsnuće mrtvih, na drugoj strani, egzistirale su dugo mirno jedna pored druge, nadopunjujući se međusobno.

U novije vrijeme pojedini teolozi, pozivljući se na modernu antropologiju, koja jače nego prije ističe jedinstvo duše i tijela, žele razdvojiti vjeru u besmrtnost duše i vjeru u uskrsnuće mrtvih, proglašavajući prvo nebiblijskim shvaćanjem koje je u kršćanstvu na mala vrata ušlo iz grčke filozofije. „Tijelo i duša nisu dva čovjekova dijela, nego dva različita vida jedne jedincate i nedjeljive stvarnosti: naime čovjeka. Čovjek je duša, čovjek je i tijelo. Ali on je oboje u nerazdvojivom jedinstvu. Zato smrt pogađa čitava čovjeka."[18] To bi u najkraćim crtama bilo polazište tog teološkog pravca. Ali to ima svoje dalekosežne posljedice. U smrti se čovjek susreće s Bogom i to za njega predstavlja sud. A budući da kod Boga nema naših dimenzija prostora i vremena, čovjek svojom smrću počinje egzistirati onkraj prostora i vremena, on ulazi u vječnost. Zato slijedi dalje iz toga razmišljanja: „Moja smrt je već posljednji sud, a time je u mojoj smrti već ostvareno i uskrsnuće tijela."[19]

Teolozi koji zastupaju ovo mišljenje drže da se mogu s pravom pozvati na Bibliju, gdje se govori o čovjeku kao takvom, a ne o duši i tijelu. Oni misle da je ta biblijska slika čovjeka nepravedno potisnuta i da je treba vratiti. Spomenuto pismo Kongregacije za nauk vjere, osvrćući se na takve tendencije u teologiji, priznaje da pojam „duša" nije u Svetom pismu jednoznačan, ali naglašava da nema nikakva stvarnog razloga da ga se briše iz teološkog rječnika, jer je neizbrisivo utkan u dvije tisuće godina dugu tradiciju kršćanstva.[20] Taj dokument zatim u sedam točaka sažima bitne sadržaje kršćanske vjere u pogledu vječnoga života. Između ostalog, ističe se: „Crkva čvrsto vjeruje u trajanje egzistiranja i nakon smrti onog duhovnog elementa koji je obdaren sviješću i voljom, tako da 'čovjekovo Ja' i dalje postoji, pri čemu je dakako u međuvremenu lišeno svoje potpune tjelesnosti. Za oznaku tog elementa Crkva upotrebljava izraz 'duša' koji se je upotrebom u Svetom pismu i tradiciji čvrsto udomaćio" (br. 3).

Komentirajući taj dokument J. Ratzinger se pita koji razlozi sile spomenute teologe na ovakve zaključke. On u prvi plan ističe neko neobjašnjivo nepovjerenje prema tradiciji uopće koje je zahvatilo današnju teologiju, kao i strah da se kršćanstvu ne bi prigovorilo da zastupa dualizam.[21] Međutim, nastojeći izbjeći tu opasnost od dualizma, predstavnici ove teologije, i ne opažajući to, izlažu se stvarnoj opasnosti dualizma. Jer, ako po njima čovjek nakon smrti izlazi iz prostora i vremena, doživljava uskrsnuće i ulazi u vječnost, što je s njegovim tijelom koje ostaje u prostoru i vremenu? Kakva je sada stvarnost taj čovjek u vječnosti; posve bez tijela, koje za njega nema više nikakvu vrijednost, ili s nekim novim tijelom, koje bi u tu svrhu moralo biti nanovo stvoreno? Ako je tako, onda je i u jednom i u drugom slučaju zemaljsko tijelo bilo samo nebitan element čovjekove egzistencije, koji on sada odbacuje kao što svemirska raketa odbacuje dio koji je već sagorio i koji više nema nikakve uloge. A to bi tek bio pravi dualizam.

U pogledu te nove čovjekove egzistencije nakon smrti danas se, posebice u engleskoj i američkoj teologiji, mogu naći najrazličitiji modeli i rješenja, počevši od poimanja te egzistencije kao čisto duhovne stvarnosti, preko neke vrste reinkarnacije pa sve do nekog pan-en-theizma (sve u Bogu, Bog u svemu), gdje se

---

18 G. Lohfink, u: G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Quaestiones disputatae 71, Freiburg 1976, str. 141; usp. E. Jüngel, Tod, str. 152.

19 G. Lohfink, Naherwartung..., str. 146.

20 E. Jüngel, Tod, str. 58 govori o „najmoćnijoj tradiciji kršćanske Evrope".

21 Usp. J. Ratzinger, cit. dj., str. 212 sl.

čovjek nakon smrti jednostavno raspline i izgubi u Bogu.[22]

10. Kršćanska nada i Uskrsli

Svi ovi spomenuti pokušaji ističu poneki važan vid i problem kršćanske egzistencije, ali prenaglašavajući ga jednostrano dovode u pitanje cjelinu. Ne imati nikakva povjerenja u tradiciju i kušati sve vratiti natrag u Bibliju, znači završiti u biblicizmu. A zaboraviti da središte Biblije ne predstavlja neka apstraktna istina nego osoba Isusa Krista znači izgubiti se u teologiziranju. Rečenica Rudolfa Bultmanna: „Kršćanska nada znade da se nada, ali ona ne zna čemu se nada" predstavlja drastičan primjer takve teologije.[23] Drukčije ne može ni biti kad na mjesto četiriju Evanđelja stupi „peto evanđelje", lišeno svakog sadržaja vjere, upornim demitologiziranjem pretvoreno u stvaran mit. Novi zavjet nas međutim uči da naša nada nije bezimena, ona nije mit, nego se zove Isus Krist, koji „će naše bijedno tijelo suobličiti slavnom tijelu svome" (Fil 3,21). Taj Isus Krist, koga Pracrkva očekuje kao svoga Gospodina i suca, nije nikakav duh nego proslavljeni Isus iz Nazareta, raspeti i uskrsli. On nije samo začetnik kršćanske nade nego i njezin prototip. Zato kršćanska dogma o uskrsnuću mrtvih i konačnom proslavljenju smatra bitnim elementom tjelesnu dimenziju te stvarnosti, preobrazbu našeg tijela, kao što se to kod Krista već dogodilo. Duša kao svjesni i razumni elemenat čovjekove egzistencije jest nosilac kontinuiteta u „međustanju" od smrti do uskrsnuća mrtvih. Konačno stanje svoga otkupljenja čovjek postiže tek uskrsnućem i preobrazbom svoga tijela. A za sadašnji trenutak našeg života Apostol nam upućuje poziv: „Svraćajte misao na ono što je gore, ne na ono što je na zemlji, jer ste umrli i vaš je život skriven s Kristom u Bogu. A kad se pojavi Krist, vaš život, tada ćete se i vi s njim pojaviti zaodjenuti slavom" (Kol 3,2–4).

Da bi se dogodio taj konačni čin spasenja, važno je iskoristiti sadašnji trenutak spasenja. Kršćanska egzistencija mora uistinu biti uskrsna i duhovska stvarnost. Tu nije dovoljna neka nova i bolja teologija nego događaj Duhova. Crkva se nije rodila onoga časa kada su žene donijele vijest da je grob prazan, ni onda kada su se Petar i Ivan sami u to uvjerili, pa, dapače, ni onda kada su učenici svi sreli i vidjeli Uskrsloga, nego onda kada ih je ispunila sila obećanoga Duha Svetoga. Učenici su iskusili spasenje i to je bila pokretačka sila koja ih je neodoljivo tjerala dalje da to iskustvo prenesu svemu svijetu. U današnjoj Crkvi da bi se u jubilarnoj godini moglo uvjerljivo govoriti o spasenju i otkupljenju moraju se dogoditi Duhovi. Samo tako Crkva može doprinijeti stvaranju boljeg i pravednijeg svijeta i pružati svim ljudima sigurnu nadu budućeg života.

---

22 H. E. Mertens, Tendenzen in der englischsprachigen Eschatologie, u: Theologie der Gegenwart 3/82, 242–253.

23 R. Bultmann, Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung, Stuttgart 1954, str. 58.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Mittelpunkt des christlichen Glaubens steht die Botschaft von der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus und von der Hoffnung auf das ewige Leben. Diese zentrale Botschaft wird jedoch in der heutigen Theologie stark diskutiert. Zwei Gesichtspunkte sind am häufigsten Gegenstand lebhafter Interesse und zum Teil heftiger Auseinandersetzungen: auf der einen Seite wird mit ungewöhnlicher Scharfe die Frage gestellt, was das Christentum mit seiner Erlösungsbotschaft für eine bessere Welt von heute beitragen kann; vielleicht gerade durch diese Fragestellung bedingt,

rückt in neuerer Zeit das Problem der endgültigen Vollendung der Erlösung in den Vordergrung der theologischen Diskussion.

Ausgehend von der Verkündigung der Gottes Herrschaft durch Jesus von Nazareth, die ja das Herz seiner Botschaft darstellt, stellt sich die entscheidende Frage nach seinem gewaltsamen Tod. Ist mit seinem Tod seine Botschaft von der nahegekommenen Gottes Herrschaft gescheitert? Das Neue Testament antwortet darauf mit seiner Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten: sein Tod bedeutet nicht das Scheitern sonder vielmehr eine neue Heilswirklichkeit, in der die Botschaft Jesu von Nazareth weiterhin ihre Gültigkeit beibehält. Das hat für jeden Christen Folgen nicht nur für die Hoffnung auf das ewige Leben sondern ebenso für sein jetziges Leben. Er muss die jetzige ungerechte Welt zu ändern suchen, aber nur im Geiste Jesu von Nazareth un mit seinen Miteln, das heisst mit der Liebe. Dies geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes, der ihm verliehen ist und das Prinzip seines neuen Lebens darstellt.

In der Diskussion um die endgültige Vollendung der Erlösung stehen zwei Probleme gegeneinander: die Frage der Unsterblichkeit der Seele und die Frage der allgemeinen Auferstehung der Toten. Nach Meinung mancher Theologen schliessen sich diese beiden Begriffe gegenseitig aus. Alles fände im Augenblick des Todes statt, es gäbe keinen „Zwischenzustand" zwischen dem menschlichen Tod und der Auferstehung der Toten. Damit drängt sich sehr wichtige Frage auf, die nämlich nach der Bedeutung und Rolle des menschlichen Leibes, der sich doch in einem „Zwischenzustand" befindet.

Vom Neuen Testament her muss hier auf die starke Betonung der Leibhaftigkeit des Auferstandenen hingewiesen werden. Er ist kein Geist sondern er besitzt seinen verklärten Leib. Als solcher ist er christliche Hoffnung in Person. Die Urkirche erwartet Parusie, das Wiederkommen ihres Herrn, der die begonnene Erlösung vollenden wird. Er ist nicht nur Urheber sondern auch Modell dieser Erlösung. Dann ist auch die Vollendung der menschlichen Erlösung nur in der Auferstehung der Toten und in der Verklärung unseres Leibes denkbar.



učenje o »najposlidnjem pomazanju« u predlošcima katehetskih propovijedi Jerolima Lipovčića

Franjo Emanuel Hoško

Dussu csuvaiuche pohogjenje jest knjiga s neobično dugim i ne baš jasnim naslovom iz kojeg se razabire da ju je „Martin Biró, vesprimski biskup,... u vrime očinskog pohogjenja godine 1746... započeo"; zatim je knjiga „na molitve mlogih pravovirnih u jezik madžarski na svitlost dana", a 1750. je tiskana u Budimu nakon što je „... u jezik ilirički... prinešen(a)... po o. fra Jerolimu Lipovčiću iz Požege". Iz tih podataka u naslovu knjige valjalo bi zaključiti da je autor knjige vesprimski biskup Martin Biró de Padány,[1] a Jerolim Lipovčić njezin prevodilac.[2] No stranice koje slijede neposredno poslije naslova zamrsuju pitanje autorstva knjige, jer cenzori hrvatskog izdanja ništa ne govore o biskupu Biróu kao autoru djela. Prvi cenzor je bio Luka Čilić[3], a drugi Josip Janković.[4] Obojica u svojim tiskanim izjavama naglašavaju da je Lipovčić preveo knjigu s madžarskog jezika na zahtjev biskupa Biróa (str. X). Više jasnoće u to pitanje unosi odobrenje za tisak ove knjige što ga je dao Petar Lipovac[5], provincijal tadašnje Lipovčićeve provincije Bosne Srebrene. I on ponavlja tvrdnju da je Lipovčić preveo knjigu s madžarskog, ali nadodaje da ju je također „uvećao", tj. proširio njezin prvotni mađarski tekst (XI). Sam pak Lipovčić u uvodu pod naslovom „k bogoljubnom štiocu" (XII–XVI) najprije potvrđuje da „ozgor rečeni biskup ves-

---

[1] Martin Biró de Padány (Alistál, 1696 – Veszprém, 1762) bio je svećenik ostrogonske nadbiskupije (ređen 1722). Carica Marija Terezija imenovala ga je 1745, a crkvene vlasti to prihvatile, biskupom u Veszprému.

[2] Jerolim Lipovčić (Slavonska Požega, 28. X. 1716 – Slav. Požega, 30. VI. 1766) u Velikoj 1731. stupio je u franjevačku provinciju Bosnu Srebrenu. Filozofiju je studirao u filozofskoj školi kaločke nadbiskupije u Kaloči (1733/34) i na franjevačkom filozofskom učilištu u Budimu (1734/1736). Teologiju je također slušao u Budimu (1736–1740), gdje su mu među profesorima bili kasniji njegov provincijal Petar Lipovac i cenzor njegove knjige Josip Janković. Sam je predavao filozofiju u Baji (1740–1743), a zatim je bio profesor franjevačke bogoslovne škole u Budimu (1745–1755). Obavljao je upravne službe u provinciji: bio je definitor (1754–1757) provincijala Antuna Bačića i Josipa Blagoja (1764–1766). Nakon Blagojeve nenadane smrti izabran je 27. I. 1766. za upravitelja provincije u svojstvu vikara; stolovao je u požeškom samostanu, ali je i on preminuo prije isteka upravnog mandata. – Lipovčić se služio još jednom verzijom svoga prezimena: Lipovčević. Pod tim je prezimenom njegov drug u profesorskoj službi u Budimu Emerik Pavić 1769. tiskao posmrtno njegovu knjigu *Trechi sadh illiti istolmacsenje trechega reda.* (usp. F. E. Hoško: Prosvjetno i kulturno djelovanje... franjevaca... u Budimu, *Nova et vetera,* 28 (1978), 152–154).

[3] Luka Čilić (Baja, 1707 – Baja, 1771) stupio je 1726. među franjevce. Filozofiju je predavao u Baji (1733–1736), a teologiju u Budimu (1745–1750) i

primski po meni jest hotio da se ova knjižica na svitoslot dade" (XII). Odmah zatim Lipovčić poziva čitaoca: „Zato, poljubljeni štioče, služi se naukom ovim, uživaj slabi trud ovi i nemoj gledati na onoga po komu ti se u jezik ilirički prikazuje... Istina jest da su mlog i prije mene od oviu pisali, koja ja pišem, ali sam poslušao nagovaranje onih ljudi, koje ja valja da poštujem, i zato ovah (ovo)... ovdi stavljam" (XII). Ta izjava upućuje na zaključak da se Lipovčić ne smatra samo prevodiocem knjige nego i njezinim autorom. U istom uvodu piše još jasnije da je on uistinu autor knjige: „Zato sam nju (knjigu) u tri dila razdilio... Drugi dio, u komu je vaskoliki nauk kršćanski u poglavlja razdiljen, prikazao sam Sinu Božjemu, koji je meštar sviu meštara i pripovidalaca... Nadpis knjige ove stavio sam *Dussu csuvaiuche pohogjenje,* zašto duša se čuva od griha i na službu Prisvetoga Trojstva podlaže po pohogjenju pastirah" (XII, XIII). Također zbunjuje tekst uvoda s Lipovčićevom tvrdnjom da je prevodio s latinskog jezika, a ne s madžarskoga: „Metao sam riči, što sam mogao lašnje (lakše) i za ne učiniti teškoću razumiti nisam iz latinskog na naško svagdi baš od riči privraćao nego sam iznosio da možeš lašnje razumiti" (XIII). Najizričitije svjedoči Lipovčić vlastito autorstvo te knjige kada navodi izvore za drugi dio knjige priznavajući da je „... najveće vadio iz Nuclea Catechetica, iz Jakoba Marchancia, iz Reiffenstuela, iz Trina Perfecta, iz Ivana Grličića i ostalih" (XIII).

Nakon svih tih navoda očito je da je Lipovčić stvarni autor ove knjige. Naslov knjige i izjave cenzora prekomjerno ističu ulogu biskupa Bиróa i predstavljaju knjigu kao prijevod s madžarskog jezika, vjerojatno samo zato što je biskup Biró podnio troškove tiskanja knjige. Iz istih razloga je najvjerojatnije Lipovčić pomalo proizvoljno i neuobičajeno ustrojio knjigu sabravši u nju tri različite literarne cjeline: govor i molitve prigodom biskupskih kanonskih vizitacija, katekizam i raspravu o vrstama molitve s molitvenim obrascima. K tome je naslovom knjige stavio naglasak na prvi dio knjige koji je inače najmanji i najprigodnijeg sadržaja. U taj prvi dio svoje knjige, „u kom se ukazuje kako se čuva duša i pohodi od pastirah" (1—61), uvrstio je Lipovčić jedno pastirsko pismo biskupa Biróa (9—13), njegovu propovijed o Presv. Trojstvu (14—30) i propovijed o značaju biskupskih pastirskih pohoda, „pohođenja" (1—9); ova posljednja propovijed nema izričite naznake da ju je izrekao biskup Biró, ali se to može zaključiti iz sadržaja. Čini se da su to svi tekstovi biskupa Biróa koje je Lipovčić preveo s madžarskoga i ugradio u svoju knjigu. Najvjerojatnije je on preveo s madžarskoga i dio molitava u tom prvom dijelu knjige koji je izričito ovisan o biskupu Biróu. No, molitve u trećem dijelu knjige, „u kome se duša čuva, pazi i pohodi od vlastitih pastira u molitvi" (389—432), nisu prevedene jer ih je Lipovčić povezao s vlastitom osobom ovim riječima: „Zato ću ovi dio u dva poglavja razdiliti; u ovome prvome hoću govoriti od molitve koja biva s pameću, a u drugome poglavju govoriti ću od molitve koja biva s ustima i srcem" (389). Dakle, na prenaglašeno isticanje biskupa Biróa

Osijeku (1755—1758). U rukopisu je ostavio, čini se, filozofski priručnik *Physica seu octo libri Physicorum* (Bajae, 1733) a tiskom je objavio asketski priručnik *Directa ad coelum via seu tres gradus perfectionis evangelicae* (Essekini, 1755).

4 Josip Janković (Vukovar, početkom 18. st. — Rim, 25. III. 1757) filozofski i teološki studij završio je u franjevačkim školama u Rimu. Kratko vrijeme 1738/39. u Vukovaru je predavao filozofiju i ostavio u rukopisu predavanja pod naslovom *Philosophia universa* (Valkovarini, 1739). Teologiju je predavao u Budimu (1739—1749) i ostavio rukopisni priručnik *De Deo uno* (Budae, 1745—1750). Tiskom je objavio *Promptuarium comissarii visitatoris* (Ravennae, 1742) i *Compendium sacrarum caeremoniarum* (Venetiis, 1751). Obavljao je najviše upravne službe u provinciji i redu: bio je kustod (1748—1751) provincije i zatim provincijal (1751—1754), a 1750. bio je izabran u vrhovnu franjevačku upravu kao generalni definitor. Neposredno prije smrti sudjelovao je u pokretu za diobu provincije Bosne Srebrene, ali je umro prije nego što se ona dogodila.

5 Petar Lipovac (Baja, početkom 18. st. — Baja, 8. VIII. 1761) u latinskim spisima redovito se potpisuje kao „Petrus a Baia" ili „Petrus a Lipa". Teologiju je predavao na biskupijskoj bogoslovnoj školi u Kaloči (1733—1735) i zatim u Budimu (1735—1746). Ostavio je u rukopisu teološki spis *De Deo uno et trino* (Budae, 1735—1737). U vodstvu provincije sudjelovao je kao kustod (1739—1742) i provincijal (1748—1751).

6 Najpoznatiji sjevernohrvatski propovjednik 18. st. isusovac Juraj Mulih održao je 1736. pučke misije u šesnaest župa vesprimske biskupije, i to u župama gdje je barem dio stanovništva govorio hrvatski

i na spomenuto ustrojstvo knjige Lipovčića je potakla zahvalnost prema biskupu kao meceni, a nije isključeno niti Lipovčićevo promišljeno nastojanje da na taj način proširi hrvatsku knjigu hrvatskim vjernicima na područje jedne madžarske biskupije.[6]

Najvažnijim dijelom knjige smatra sam Lipovčić drugi dio, „u komu se duša čuva, pazi i pohodi od pastirah po Nauku kršćanskomu" (62–388). Taj dio knjige namijenio je svećenicima, prvenstveno župnicima, u nadi da s njom „može se služiti svaki župnik i svaki pripovidalac" (XIII) koristeći je kao gradivo za propovijedi. Lipovčić se nada da će osobito seoski svećenici upotrebljavati njegovu knjigu, ali ne misli da ona nije prikladna i za svećenike u gradu pa naglašava da „ne valja se stiditi nigdi ovah (ovo) pripovidati" (XIII). Na kraju knjige je stoga dodao pregledno kazalo čitavog drugog dijela knjige, tj. katekizma, rasporedivši pojedina poglavlja po nedjeljama i svetkovinama u želji da tako olakša propovjednicima izbor tema i sadržaja za određenu nedjelju ili svetkovinu (str. /1/–/6/).

Katekizamski tekst svoje knjige Lipovčić raspoređuje na način kanizijevskih katekizama: najprije tumači Vjerovanje započinjući razjašnjenjem o kreposti vjere (73–134), zatim slijedi dio o ufanju s tumačenjima Očenaša (134–170) i Zdravomarije (170–179); treći dio je o ljubavi pa govori o deset Božjih (179–280) i pet crkvenih zapovijedi (280–292); četvrti dio je o sakramentima (292–354), a peti o grijesima (354–372), krepostima (372–374), darovima Duha Svetoga, blaženstvima (374–378) i posljednjim stvarima čovjeka (379–386). Katekizamsko gradivo završava sa sedamdeset i petim poglavljem o anđelu čuvaru (386–388). Lipovčić ga nije razdijelio na spomenutih pet dijelova nego samo na poglavlja. Tako je napustio uobičajeni oblik diobe katekizma. Nije gradivo ni oblikovao u gotove propovijedi, jer su pojedina poglavlja opsegom uočljivo različita. Izabrao je osobit oblik izlaganja u vidu katekizamskog štiva, prikladnog za susljedno čitanje i upotrebljivog u obliku neposrednih predložaka za katehetske propovijedi.

Lipovčićevo katekizamsko gradivo obiluje pojedinostima iz kojih se vrlo vjerno ocrtava vjersko i moralno ponašanje njegovih suvremenika. On to stanje opisuje otvoreno i bez uljepšavanja, ali s izričitom željom da ga promijeni, popravi. Već u uvodu tuži se na nemar onih koji su naučili čitati: „Zločest (je)... narod sadašnji, koji neće da se zabavlja barem u svetac s knjigama, nego voli vrime zaludu potrošiti. Pak koja je korist knjige imati, s njima se ne služiti i zakona Božjega ne obsluživati? Nikakva zaisto!" (XIV). U tumačenju prve Božje zapovijedi Lipovčić govori protiv praznovjerja, vračanja i čaranja (195–200) i taj govor zaključuje riječima: „Po ovoj prvoj zapovidi najveće se zabranjuje čaranje i vračanje. Zato, moj kršćanine, nemoj virovati cigankama, ne pružaj dlan da ti u njega zagledaju, ne viruj u njihovo bajanje, ne pušćaj nji(h) k dici tvojoj, nego ako si ti sam občinjen i učaran, a ti se uteci k Bogu pak obslužuj one likarie koje su od Boga i Crkve svete učinjene protiva svakoj sablaz(n)i i napasti i čarki vražjoj" (199). Oštro udara na plesove i igre u razlaganju treće Božje zapovijedi, jer „griše navlastito mladići, mlade i divojke koje u nedilju ili u svetac igraju u kolu ili onako tanac provode. I premda ne velim da je u kolu igrati vazda grih smrtni, sasvim tim zadugo u kolu igrati nije posvetiti dan svečani nego jest metnuti u veliku pogibio grihah i nečistoće... Bolje bi bilo da mladić plug za ručice drži ili da divojke vunu načinjaju i predu, nego da u ovih igrah pogibljivo igraju. I sasvim tim ove isprazne igre, pisme i tanci nahode se ne samo u gradovi nego i u selih i kućah siromašnih..." (214). Lipovčić osobito osuđuje loše običaje koji dolaze do izražaja u danima odmora, u nedjelje i blagdane, jer tada mnogi „...vrime zaludu gube ili s društvom zločestim tepu se po mehanah ili se na kocke igraju ili u kolu skaču i pivaju ili odviše piju, svadjaju se, tuku se i zaklinjaju ili se na bludnost daju i na ostale po niki način neizbrojne i neizrečene zloće i opačine. Zato u dneve svečane mogao bi reći da su sasvim otvorena vrata paklena na koja izlaze vrazi i najveće nastoje kršćane na grih navesti i u pakao odvesti..." (219). Nasuprot tim i takvim lošim postupcima iznosi program ispravnog kršćanskog ponašanja: „Ti, dakle, moj kršćanine, u nedilju i svetac rič Božju bogoljubno

slučaj, molitvu jezikom i pameću čini, promišljajući otajstva Božja; Bogu svesrdno zahvaljuj za sva dobra koja od njega primaš; učini koje dilo od milosrdja, ili duhovno ili tilesno; pobrini se s dušom tvojom, promisli u kakvu se stanju nahodi i ako je u grihu, nju pomozi; na procesion, na nauk kršćanski i na večernju svesrdno idi, jere zato se u svetac večernja drži da se kršćani u crkvi veće zadrže u dan svečani nego u dan posleni..." (220, 221). Upozorava i svećenike na njihove nedjeljne obveze prema vjernicima: „...pastiri i župnici nisu pastiri duša nego najmenici i rastrkaoci stada koji ne običaju u nedilju i u svetac pripovidati ili koji više puta za ugoditi kome gosposinu prediku ostave ili najprije misu reknu pak posli istom kojekako štogod pripovide. Ovakvi ne okupljaju nego rasipaju stado Isukrsta i pušćaju u čeljusti kurijaka, to jest u čeljusti vražje" (220).

Opsežno razlaganje četvrte Božje zapovijedi daje Lipovčiću mogućnost zacrtati pravila roditeljskog odgoja u kući (227–230). U to poglavlje uvrštava dužnosti vjernika prema svećeniku kao i dužnosti župnika prema župljanima: „Po ovoj zapovidi i župnik jest dužan stadu svome u svih duhovnih potribah služiti, zato griši *prvo* župnik ako u župi svojoj brez uzroka i brez dopuštenja ne pribiva. *Drugo* griši ako svesrdno, pametno i bogoljubno svome puku sakramente ne razdiljuje, to jest ne ispovida, ne pričešća, ne krsti i ostalah ne čini. *Treće* griši ako u svojoj župi u zapovidne svetkovine misu ne govori, kad može, i ako za svoj puk molitvu ne čini i za njega kadgod misu ne reče. *Četvrto* griši ako ne mari po sebi ili po drugomu naučit svoj puk nauk kršćanski i sve ono što kršćanin dužan je znat i ako u pripovidanju ne ponukuje da se zakon Božji i pravda obslužuje ili ako ne pripovida onda kad može. *Peto* griši ako uboge svoje župe ne mari pomagat, zločince pokarat, bolesnike pohodit i razgovorit i svetim sakramentih, kad je potribno, smrti pripravit" (232, 233).

Priprava na smrt uključuje, dakle, i dijeljenje sakramenta bolesničkog pomazanja. Potrebu tog sakramenta Lipovčić ovako obrazlaže: „U životu tilesnome potribno je... da se človik... ima čime branit od svojih neprijateljah... Po isti način imamo od sedam stvarih potribu u životu našem duhovnome... *Peto* da se na čas od smrti brani od svojih neprijateljah po najposlidnjemu pomazanju" (295). Lipovčić antropološkim razlozima obrazlaže i sam broj od sedam sakramenta: „Oviu sakramenatah ... jest samo sedam... zašto narod ljucki imajući potribu od sedam stvarih u životu tilesnome, zato hotio je Gospodin Bog da čovik na priliku života tilesnoga ima potribu od sedam stvarih u životu duhovnomu" (295). Sakramenat bolesničkog pomazanja ovako definira: „Najposlidnje pomazanje jest jedan između sakramenata svete Crkve, koji se čini mažući bolesnika u smrtnoj bolesti uljem posvećenim i govoreći svrhu njega molitve od svete Crkve naređene; ostavljen (je) i učinjen od Gospodina Isukrsta na korist duše i tila čovječega. I zove se najposlidnje pomazanje zašto se čoviku daje na svrhi života ili zašto posli ovoga sakramenta mlogi bolesnici drugo koje pomazanje ne mogu primiti" (343). Tako definicija uključuje samo opis ovoga sakramenta, a ne osvrće se na njegovu narav i učinke. Njih navodi u daljnjem razlaganju ovako: „Između ostali pak dobara, koja Bog svemogući dopušća bolesniku po ovom sakramentu, jesu tri poglavita. *Prvo* čisti mu dušu od onih grihah koje je na ispovidi zaboravio očitovat ili nije poznao da su grisi. *Drugo* daje mu razgovor, slobodu i jakost za podnest svaku napast duha paklenoga koji onda najveće na čovika natrkuje. *Treće* povraća mu zdravlje tilesno, ako je duši korisno" (344). Lipovčić daje također upute o načinu dijeljenja sakramenta bolesničkog pomazanja, posebno kužnim bolesnicima, a nabraja i preduvjete koje treba ispunjavati sam djelitelj. Spominje pet preduvjeta za „korisno" primanje tog sakramenta koje treba ispunjavati primalac, a to su: krštenje, stanje milosti, bolest, odraslost i bogoljubnost. Katekizamsko razlaganje Lipovčić zaključuje navodeći primjer kojim se suprotstavlja uvriježenom shvaćanju da će bolesnici, „dok uzmu ovi sakramenat, da će udilj umerti" (344, 345).

Lipovčićevi predlošci za katehetske „pridike" cjelovito i vrlo pregledno razlažu samo katekizamsko gradivo. Ta razlaganja on upotpunjuje barem jednim primjerom iz repertoara srednjovjekovnih zbirki pa na taj način samo

gradivo slušatelji lakše pamte, a ono zbog svoje egzemplarnosti dobija na uvjerljivosti. Lipovčić k tome piše jasno, živahno i slikovito; tekst se čita ugodno. Sve to pokazuje Lipovčićevu teološku i literarnu kulturu.[7] Premda on obilno koristi barokni literarni izraz i elemente baroknog književnog stvaranja, ipak takav način pisanja ne okrnjuje jasnoću i cjelovitost teološkog izražavanja, u iznošenju katekizamskog gradiva. Premda je kao predloške koristio kanizijevske katekizme: *Nucleum catecheticum*[8], katekizam *Jakoba Marchancia*[9] i teološke spise *Reiffenstuela*[10], koji slijede kanizijevsku katekizamsku tradiciju, pridružio je popisu svojih vrela i djelo *Ivana Grličića*[11], a ono zastupa belarminovsku katekizamsku tradiciju. Tako se Lipovčić postavlja eklektički prema općim katoličkim katekizamskim tradicijama: sadržajem se priklanja Bellarminu, u tumačenju otajstva Crkve ovisan je o *Rimskom katekizmu* (122–126), a u rasporedu gradiva i kontroverzističkoj tendenciji slijedi Kanizija. Na taj je način *Dussu csuvaiuche pohogjenje* dokument međusobnog prožimanja triju glavnih katoličkih katekizamskih tradicija u sjvernoj Hrvatskoj, primjer novih pravopisnih rješenja[12] i djelo ondašnjeg hrvatskog književnog standarda.

---

[7] Lipovčić je također autor tiskom objavljenih teoloških tezarija: *Conclusiones tehologicae ex Quarto Sententiarum libro* (Budae, 1747) i *Ordo confusus seu conclusiones tehologicae de peccatis, virtutibus moralibus et legibus* (Budae, 1753). Uz spomenuta hrvatska djela spominje Josip Jakošić dva izdanja i treće hrvatske knjige: *Stazica duhovna zivota vikovicnjega od razlicitih i bogoljubnih molitava ucinjena* (Budim, 1755; Osijek, 1767).

[8] Katekizam *Nuleus catechiticus, continens brevi compendio doctrinam fidei ac morum* objavio je 1663. *Bernardinus Mercator.*

[9] Jakob Marchantius je 1643. u Kölnu objavio katekizam pod naslovom: *Catechismus novus... seu doctrina christiana in breves aboslutasque quaestiunculas captu et observatu facillimas ordinata.*

[10] Anaklet Reiffenstuel (1642–1703), franjevac i profesor moralnog bogoslovlja u Freisingu u Njemačkoj autor je niza crkvenopravnih spisa i poznate knjige *Theologia moralis* (München, 1692).

[11] Riječ je o Grličićevom jedinom poznatom djelu *Puut nebeski ukazan csoviku od Boga po Svetoj Czarkvi to jest nauk karstjanski...* (Venecija, 1707). – Lipovčić je uistinu slijedio Grličićeva tumačenja, posebno prihvaćajući njegovu razdiobu gradiva unutar pojedinog poglavlja. Tako je Lipovčićeva knjiga dokaz kontinuiteta katekizamske literature u sjevernoj Hrvatskoj.

[12] Usp. Z. VINCE: Grafijsko-pravopisna pitanja predpreporodnog i preporodnog doba u Slavoniji. *Zbornik radova I. znanstvenog sabora Slavonije i Baranje*, Osijek 1970, 779.



POVIJESNO PASTORALNI VID BOLESNIČKOG POMAZANJA

Aldo Starić

UVOD

U posljednjim desetljećima prisustvujemo težnji koja je htjela, i još uvijek hoće, naš 5. sakramenat shvaćati i prakticirati kao bolesničko, a ne posljednje pomazanje. Jasno je da je ova procjena pojednostavljena i da iziskuje kratak uvid u razloge te težnje kao i samo kritičko vrednovanje iste težnje odnosno tendencije koja je u mnogočemu utjecala odnosno utječe i na pastoral u vezi s tim sakramentom. Vrijedi razmisliti nad tim pastoralom koji nastaje ili je, bar negdje, poprimio dosta određeni profil da bi bilo moguće istaknuti neke momente prakse koja na neki način dobiva svoj izraz u našem 5. sakramentu. Bit će potrebno ponešto reći i o samoj „naravi" tog sakramenta, ali uvijek u vidu prakse koja se u nj slijeva ili iz njega proistječe; no, i s obzirom na tu praksu, ovo će razmišljanje više pažnje posvetiti njezinom „duhu" negoli konkretnim oblicima. A da bi se moglo utemeljeno govoriti o sadašnjoj situaciji i o sadašnjem i, eventualno, budućem pastoralu, ipak je potrebno imati na umu i „tradiciju" crkvene prakse i misli koja može biti inspiracija, korekcija i otvaranje perspektiva. Toj se Tradiciji ponajprije okreće ovaj napis da bi u kontinuitetu, ali i razvoju, života Crkve sadašnja teološko-pastoralna refleksija mogla biti doprinos još jasnijem uočavanju teoretske i praktičke fizionomije našeg 5. sakramenta.

I. NEKI PODACI IZ PROŠLOSTI ŽIVOTA CRKVE

Unaprijed napominjem, da bi se izbjegla možebitna zabuna, da u ovom dijelu napisa želim spomenuti neke činjenice, osobito iz crkvene prakse, koje su i u novijim razmišljanjima o našem 5. sakramentu i pastoralu u vezi s njim imale znatan utjecaj. No, treba dobro naglasiti da se spominjanje tih činjenica, koje su baš zahvaljujući istraživanjima posljednjih desetljeća našeg stoljeća postale poznatije, ne može jednostavno nazvati „povijest našeg 5. sakramenta", jer bi to bio anahronizam, budući da kategorija „sakramenat" u smislu u kojem se i danas upotrebljava u teologiji postoji tek od 11/12. st. Spominjanje ranije prakse ima značenje u tome da se naznači „mjesto" u kojem je, zajedno s još i drugim elementima, živjelo ono što će skolastičko teološko razmišljanje individualizirati kao naš 5. sakramenat, čak bez obzira da li je ta skolastička refleksija uočila sve elemente koji pripadaju njemu kao „praksi", kao „životu" koji je često bogatiji od kon-

cepcija. Ne treba posebno naglašavati da će ta dvotisućljetna praksa biti ovdje vrlo ukratko, pa i pojednostavljeno, spomenuta u funkciji i informacije ali osobito kao svojevrsno „teološko mjesto" koje ima svoju relevantnost i s obzirom na teoriju i s obzirom na pastoral našeg 5. sakramenta.

1. Novi zavjet

a) Danas se, nekako sve više, osjećamo obveznim da i u pitanju u vezi s našim 5. sakramentom, počnemo od početka Tradicije, tj. od same prakse Isusa iz Nazareta. Prema novozavjetnim spisima, osobito prema evanđeljima, Isusova izrazita praksa bilo je susretanje, pomaganje i prihvaćanje – bolesnika. Pri tome, jasno, ne treba izgubiti iz vida specifičnost te Isusove prakse, koja se događala u osobito vrijeme povijesti spasenja i koja je češće poprimala oblik „čudesnih ozdravljenja" kao najava i anticipacija dolaska kraljevstva Božjega. Nije „pomazivanje bolesnika uljem", o čemu imamo svjedočanstva već iz rane Crkve (usp. osobito Jak 5,14–15), jednostavni produžetak Isusove prakse; uostalom, da naglasim samo jednu bitnu razliku: Isus susreće i liječi bolesnike kao takve, dok će Crkva „pomazivati" samo *svoje* članove, jer će to mazanje uljem shvaćati kao „otajstvo *vjere*". Ali to ne znači da Isusova praksa nije na neki način, ali djelomično, „prešla" i u kasniju crkvenu praksu pomazivanja njezinih bolesnih članova: i jednoj i drugoj praksi bar je to zajedničko da su bolesnici, i to nekako na osobit način, predmet i Isusove skrbi ali i skrbi Crkve. Doduše, treba odmah istaknuti da Crkva neće smjeti misliti kako je svoju „dužnost" prema bolesnicima ispunila pomazivanjem sv. uljem, kao što neće smjeti misliti – i to osobito zbog „nasljedovanja" Isusa Krista – da bolest i bolesnici izvan njezinih „granica" nisu njezina briga, iako – jasno – tu brigu prema njima neće moći izražavati pomazanjem sv. uljem. Time se želi unaprijed reći da se „pastoral bolesnika" neće moći iscrpsti samo u pomazivanju uljem!

b) Kroz povijest Crkve, ali posebice u novijoj teologiji, važno mjesto u vezi s našim 5. sakramentom zauzima pozivanje na Jak 5,14–15. Doduše, u novije vrijeme taj se tekst više koristi u kontekstu rasprava o „sakramentalnosti" (ustanovljenje, primalac, učinci...) tog sakramenta, ali se čini potrebnim jače naglasiti da je taj tekst svjedok brige crkvene zajednice za njezine bolesne članove, što također, bez obzira na probleme egzegetske i dogmatske naravi, svjedoči da se ta zajednica brine za njih *i* pomazivanjem. No, još značajnije za današnji pastoral našeg 5. sakramenta može biti činjenica da se o pomazanju bolesnika govori u kontekstu *molitve* (usp. r. 13–18!), čiji je osobiti oblik molitva starješina Crkve nad bolesnicima; dapače, netko bi mogao inzistirati nad podatkom da je u prvom planu baš molitva, a da pomazanje dolazi kao popratna gesta te molitve. Time se ne želi zaći u problematiku odnosa našeg 5. sakramenta i ovog Jakovljevog teksta nego se, zbog cilja ovog napisa, želi svratiti pažnja na jednu praksu iz rane Crkve koja sigurno i danas može biti inspirativna kako je to bila i u nekim drugim stoljećima u povijesti Crkve.

c) Iz Novog zavjeta trebalo bi spomenuti i neke druge prakse u vezi s bolesnicima, ali bi trebalo spomenuti i mnoge tekstove koji često jasnije izriču ono što je „sadržano" u spomenutim „gestama" Isusa Krista i prve Crkve. No, i to je već dovoljno u jednom napisu koji želi samo podsjetiti na neke podatke iz Tradicije, koji mogu biti inspirativni i u razmišljanju o pastoralu u vezi s našim 5. sakramentom. Ima tu i dogmatskih pitanja i teološke problematike koja proizlazi iz „čitanja" spomenute prakse Isusa i prve Crkve, ali ovo nije mjesto da se ulazi u tu problematiku, koja nije toliko relevantna u problematici pastorala našeg 5. sakramenta. Ipak se može načelno reći da u pitanjima sakramenata Crkva neće biti navezana samo na novozavjetne tekstove nego će važnu ulogu imati i prenošenje (tradicija!) života koji nije uvijek morao biti baš slovima zapisan u svem svojem bogatstvu i obilju.

2. Otačko vrijeme

Pod ovim naslovom bit će spomenute neke činjenice iz života Crkve prvih sedam-osam stoljeća koje imaju svoje mjesto u današnjem raz-

mišljanju o pastoralu u vezi s našim 5. sakramentom; dakle – neka bude još jednom rečeno – spominjanje tih činjenica nije neka „povijest" tog sakramenta, iako jest uočavanje „mjesta" u kojemu je on živio.

a) Komplicirana je povijest ovog razdoblja[1]; za nas je dovoljno istaknuti da je, bar tamo od 3/4. st., u liturgiji tadašnje Crkve vidljivo mjesto zauzimao *obred posvete ulja* koje se namjenjivalo bolesnim kršćanima; to je posvećeno ulje „sacramentum", tj. „sveta stvar" koja po (biskupovom) posvećenju u sebi sadrži silu (Duha Svetoga) na korist kršćanima u situaciji bolesti. S druge strane, za nas je još važnije naglasiti ondašnji način i običaj upotrebe tog posvećenog ulja: bez obzira na moguće razlike među pojedinim mjesnim odnosno pokrajinskim Crkvama, znan nam je običaj da se to ulje upotrebljava vrlo široko, tj. u situaciji svakovrsnih bolesti pa i onih koje bismo mi danas okarakterizirali kao sasvim lake (glavobolja, probavne smetnje...); dapače, ulje se upotrebljavalo i u situacijama koje mi nazivamo prirođenim manama (gluhoća, sljepoća od rođenja...). A to se ulje, osim pomazivanja, upotrebljava i, npr., na način pića... Mazanje sv. uljem mogu vršiti i laici, a to može učiniti netko i sam za sebe. Dakle, ako govorimo pojmom „primalac", onda treba reći da je u tim stoljećima to bio svatko koji je na bilo koji način bolestan. Što se tiče tako široke upotrebe posvećenog ulja izgleda da se može reći kako je u pozadini stajalo uvjerenje o posvećenom ulju kao o nekom izvanrednom, svetom *lijeku;* kod toga će biti u prvom, a često i isključivom, planu težnja za ozdravljenjem, tjelesnim ozdravljenjem. No, poimanjem da je i grijeh svojevrsna bolest, bolest duše, sv. ulje je primjereno i za takve situacije: i to ne samo u situacijama koje mi danas nazivamo „duševne bolesti" nego i u situacijama kada je u pitanju zaista samo grijeh, tako da se, bar tu i tamo, sv. ulje davalo i fizički zdravim ljudima da bi se „izliječili" od grijeha, osobito onih nesvjesnih i zaboravljenih.[2]

b) U novije je vrijeme vrlo opširno istražena ova praksa u Crkvi tog razdoblja, ali je posebno važno kako su noviji teolozi vrednovali tu praksu u vezi s pastoralom (a i teologijom) našeg 5. sakramenta. Mora se reći da je velika većina novijih teologa, uz manje iako značajne iznimke, tu praksu prvenstveno „iskoristila" za to da gledom na „primaoca" tog sakramenta u prvi, pa gotovo i isključivi, plan stavi – bolesnike. To je učinjeno i u naglašenom suprotstavljanju praksi koja je tamo od srednjeg vijeka bila stavila u prvi plan – umiruće. No, nakon prvih „oduševljenja" za tu raniju praksu, ipak se ona počela kritički procjenjivati: uvidjelo se da se ipak ne može takva praksa iz onih prvih stoljeća jednostavno obnoviti, tj. da se ne može „primalac" našeg 5. sakramenta tako široko poimati kako se u ono vrijeme poimao primalac sv. ulja. S druge strane, nije se mogao jednostavno prihvatiti ni smisao koji se u ono vrijeme pridavao uzimanju sv. ulja; doduše, pozivajući se i na onu praksu, teolozi su i u vezi s našim 5. sakramentom počeli isticati tzv. „tjelesni učinak", ali ga ne tumače u smislu nekog izvanrednog lijeka nego mnogo „spiritualnije": govori se o „okrepi u bolesti", o „moralnom pridignuću" i sl. U svakom slučaju, proučavanje te prakse iz ranijih stoljeća Crkve pripomoglo je, i to uvelike, činjenici da se i pastoral našeg 5. sakramenta odlučno vezuje uz situaciju bolesti, iako to ne znači da ne treba razmisliti i danas za današnji pastoral kako će se široko shvaćati bolest u kojoj je prikladno i pastoralno efikasno podjeljivanje našeg 5. sakramenta. Unaprijed se može reći kako neće biti dobro da pastoral tog sakramenta bude praktički širok koliko i pastoral bolesnih članova crkvene zajednice odnosno, drugim riječima, podjeljivanje našeg 5. sakramenta smisleno je u kontekstu šireg, i čak mnogo šireg, pastorala bolesnih. Ali o tome će biti kasnije više riječi.

3. Srednji vijek na Zapadu

a) Od 8/9. st. na Zapadu počinje proces

---

[1] O tome postoji obilna literatura: usp., npr. C. Ostermamm, Il sacramento degli infermi – storia e significato (Torino 1971), str. 17–33; M. Srakić, Bolesničko pomazanje – sakramenat nade i okrepa u bolesti, *Bog. smotra* 48 (1978), br. 3–4, str. 260s; G. Davanzo, L'unzione degli infermi: note storiche, teologiche, pastorali, *EphemLit.* 89(1975)323ss.

[2] Usp. J. Feiner, Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebetes, u: *Myst. Salutis* V (Zürich –Einsiedeln – Köln 1976), str. 526.

koji jedno osobito pomazanje bolesnih kršćana vezuje, i to sve više, uz ono razdoblje života kada se kršćani spremaju za „sretnu smrt". Nije ovdje potrebno opisivati tu praksu u svim njezinim detaljima[3]; važno je naglasiti da se to primanje sv. ulja vezuje uz „poenitentia ad mortem", tj. s obavljanjem (kanonske) pokore koja je praktički postala pripremanje na smrt, a, s druge strane, vezuje se i uz popudbinu, tj. uz davanje pričesti tim pokornicima. Time su „primaoci" sv. ulja sve više postajali oni kršćani koji i sv. ulje primaju kao dio „priprave na smrt". To sv. ulje bolesnicima (i starcima) dijele klerici odnosno – praktički – svećenici, a sv. ulju se sve više daje izrazito „duhovni" smisao ili, još konkretnije, penitencijalni smisao. Takvo gledanje na smisao pomazivanja sv. uljem bilo je prouzročeno povezivanjem sa „poenitentia ad mortem" odnosno, nešto kasnije, prenošenjem smisla rečene „poenitentiae" na pomazanje sv. uljem; određeno opravdanje takvog shvaćanja moglo se naći i u Jak 5,15 („ako je sagriješio, oprostit će mu se"!). S vremenom se pomazanje vrši na svim sjetilima kojima je kršćanin mogao sagriješiti a pri tom je „forma", tj. popratne riječi pomazanja, izrazito penitencijalna: „Neka ti Gospodin oprosti sve što si sagriješio vidom, sluhom...". U 11/12. st., kada skolastici žele sustavno izraziti vjeru i život Crkve, oblikuje se i kategorija „sakramenat", koja se, među ostalim, primjenjuje i za označavanje onog pomazanja bolesnika, koje se daje osobito umirućima i kojemu se pridaje izrazito penitencijalni smisao. Nije čudno da je za skolastike taj sakramenat – *posljednje* pomazanje, sakramenat *umirućih*... To je pomazanje po njihovom shvaćanju čišćenje od „ostataka grijeha", slabosti, vremenitih kazni (tako osobito dominikanci!) ili pak od lakog grijeha (tako osobito franjevci!); daje se u času umiranja da bi čovjek, očišćen i od tih zadnjih prepreka, mogao neposredno ući u raj. To pomazanje sv. uljem jest zadnji sakramenat koji Crkva može dati svojim članovima i kojim ih, uz razne „oproste", priprema da bi odmah poslije smrti postigli „blaženo gledanje" Boga; nije čudno da se čak preporuča da se to pomazanje podjeljuje zaista u zadnji tren čovjekovog života. Doduše, valjda i silom tradicije, spominje se i eventualni „tjelesni učinak" tog sakramenta, ali kao vrlo sporedan i „uvjetan", tj. ako koristi spasu duše. Na toj su liniji i izjave ondašnjih crkvenih sabora: Lionski I (usp. DS 833), Lionski II (DS 860), Firentinski (DS 1324). Doduše, Tridentinski sabor, koji se ne obazire samo na ondašnju praksu i teologiju nego i na Jak 5,14–15, spominje nemoćnike („infirmi") kao primaoce tog sakramenta, iako dodaje: „osobito oni koji su opasno bolesni te se čini da su na umoru" (DS 1698); isti sabor osim „penitencijalnih" učinaka ovog sakramenta spominje i jačanje i podignuće čovjekove duše odnosno duha (usp. DS 1696); no, sve to nije gotovo ništa pridonijelo da se, sve do prvih desetljeća našeg stoljeća, učini kakav pomak u shvaćanju i prakticiranju našeg 5. sakramenta; on je i dalje ostao – i u pastoralu i u teologiji – izrazito sakramenat „na smrt bolesnih" ili čak umirućih. No, ako je govor o pastoralu bolesnih u tim stoljećima, onda treba naglasiti da je on bio mnogo širi; naime, ne treba zaboraviti da je Crkva u to vrijeme i izrazita „socijalna" ustanova, koja, npr., gradi i održava mnoge bolnice, nastaje i više redovničkih zajednica okupljenih radi njege bolesnika... Pa i liturgijski momenti skrbi za bolesnike, bar u nekim razdobljima, uključivali su i „molitve nad bolesnicima"[4], što je, dapače, u načelu pa i u „obrednicima" trajno bilo prisutno, iako to ne znači da se to i „prakticiralo"; „klerička" Crkva se ipak pojavljivala gotovo isključivo kao djeliteljica – posljednjeg pomazanja. Ne treba posebno govoriti o tome kako je bio doživljavan svećenik koji je dijelio posljednju pomast a time i ono što je on „podjeljivao"!

b) Pri ocjeni te donedavne prakse i teologije 5. sakramenta ipak treba reći da je on previše i gotovo isključivo bio gurnut u „područje smrti" – dapače, u čas umiranja. Toga su mišljenja gotovo svi noviji teolozi, iako nisu svi je-

---

3 Osim literature pod gornjim brojem 2 usp. i R. Berandy, Le sacrament des malades, *NouvRevTheol* 96(1974) br. 6, str. 600ss.

4 Usp. A. Chavasse, Prires pour les malades et onction sacramentelle, u: *L'Eglise en priere* (Paris–Tounai–Rome–New York 1961), str. 580–594.

dinstveni u određivanju koliko treba ovaj sakramenat „odmaknuti" od smrti. Ovom napomenom je zapravo najavljena teološka i pastoralna problematika zadnjih 40-ak godina našeg stoljeća.

III. SITUACIJA U 20. ST.

Pod ovim se naslovom želi obuhvatiti period posljednjih četiri-pet desetljeća ovog našeg stoljeća, u kojemu se teološka misao suočila s mnogim problemima i s obzirom na naš 5. sakramenat. Što se tiče pastorala tog sakramenta izrazito mjesto zauzima Drugi vatikanski sabor, ali još više njegovi provedbeni dokumenti a to je, konkretno, novi „Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne" iz 1972. god. Ovaj će napis istaknuti neke momente tih novijih crkvenih dokumenata, ali će ukratko spomenuti i teološku problematiku koja je još uvijek prisutna u odnosu na naš 5. sakramenat da bi onda bile moguće refleksije o „duhu" pastorala tog sakramenta.

1. Noviji crkveni dokumenti

a) Drugi vatikanski sabor je o našem 5. sakramentu progovorio u atmosferi težnje pa i jakih apela, i sa strane teologa i sa strane pastoralaca, da se nadiđe shvaćanje i praksa koja je od tog sakramenta učinila – posljednje pomazanje ili čak pomazanje umirućih. No, sam Sabor, imajući na umu tradiciju i prvog tisućljeća ali i drugog života Crkve, postupio je oprezno odnosno kompromisno. To je vidljivo već u br. 73 *Konstitucije o sv. liturgiji,* u kojoj doslovno stoji: „'Posljednje pomazanje' koje se još, i to bolje, može zvati 'bolesničko pomazanje' nije sakramenat samo za one koji se nalaze u skrajnjoj životnoj pogibelji. Zato je prikladno vrijeme za njegovo primanje već onda kada se vjernik, zbog bolesti i starosti, počinje nalaziti u smrtnoj pogibli"[5]. Pomak je vidljiv u samom preferiranju naziva „bolesničko pomazanje"; „primalac" tog sakramenta je vjernik koji se *počinje* nalaziti u smrtnoj pogibli – time je taj sakramenat odmaknut od *časa* umiranja, iako ne i od smrti. I broj 74 iste Konstitucije je na liniji istog pomaka, doduše suzdržanog, time što „posljednji" sakramenat u životu kršćanina nije, po sebi, bolesničko pomazanje nego popudbina. Pomak od posljednjeg k bolesničkom pomazanju vidljiv je i u br. 11 *Konstitucije o Crkvi:* tu se već upotrebljava samo naziv „bolesničko pomazanje", iako se njegovo značenje još uvijek vezuje uz smrt, makar se, citirajući Jak 5,14–16, govori i o „olakšanju boli" i o „spasenju". No, ovaj broj iz Konstitucije je i teološki, ali još više pastoralno, zanimljiv po tome što sam naš 5. sakramenat imenuje kao „sveto pomazanje i *molitvu svećenika*" te pomazanju i molitvi zajedno pripisuje „učinke"; a osim toga izričito kaže da tim činima zapravo „*cijela* Crkva preporučuje bolesne trpećem i proslavljenom Gospodinu" čime je i pomazanje i molitva za bolesnike postala stvar čitave crkvene zajednice!

b) Novi „Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne" iz 1972. godine[6], koji na svom početku donosi i Apostolsku konstituciju „Sacram unctionem infirmorum" pape Pavla VI, u mnogim svojim elementima stavio je naglasak na bolesničko pomazanje, iako ne zabacuje ni praksu pomazivanja umirućih (usp. „Prethodne napomene" br. 14–15). Pomak u pravcu bolesničkog pomazanja učinjen je već samim nazivom našeg 5. sakramenta: u „Redu" se ni jedanput ne upotrebljava naziv „posljednje pomazanje" ili tomu što slično. „Red" hoće do te mjere u prvi plan staviti bolesnike da i eventualno umirućeg primaoca ovog sakramenta opisuju kao „*bolesnika* koji je možda izgubio svijest" (br. 14) ili za kojeg se sumnja da je već umro (usp. br. 15); bolesnicima „treba" odnosno „valja" dijeliti to pomazanje, a starcima i „bolesnicima koji umiru" to se „može" (usp. br. 8, 11, 14 i 15). Posljednji sakramenat koji Crkva daje svojim članovima jest popudbina a tek eventualno pomazanje sv. uljem (usp. br. 26 i 30).

c) Kako prosuditi domet „Reda" u sklopu pastorala našeg 5. sakramenta? Da li je to završna ili, bar djelomično, polazna točka? Među teolozima postoje još uvijek neke dileme, koje ipak treba registrirati prije zaključnih refleksi-

5 Hrvatsko izdanje Dokumenata Drugog vatikanskog sabora, V. izd. KS, Zagreb 1970.

6 Hrvatski prijevod v. izd. KS, Zagreb 1973.

ja o pastoralu tog sakramenta. Naime, iako je „Red" odlučno na liniji isticanja „bolesnika" kao primaoca našeg 5. sakramenta, ipak i tumačenje „značenja" bolesničkog pomazanja može utjecati na tokove pastorala. Određene dileme o samom identitetu tog sakramenta mogu imati reperkusija u traženju zaokruženijeg pastoralnog profila samog sakramenta bolesničkog pomazanja.

2. Teološka pitanja o identitetu sakramenta bolesničkog pomazanja

Pitanja o identitetu našeg 5. sakramenta usredotočuju se na pitanje o njegovom „značenju" (klasično govoreći: o njegovim „učenicima"). Među današnjim teolozima, i nakon pojave „Reda bolesničkog pomazanja...", još uvijek postoje dvije koncepcije, koje ću, radi jasnoće, imenovati: *soteriološka* i *eshatološka*. Soteriološka koncepcija tumači smisao tog sakramenta globalno soteriološki, tj. ističe „spasenjske" učinke s obzirom na situaciju bolesti pa govori, npr., o okrepi, o podignuću u bolesti i sl.; bitno je da smisao tog sakramenta vidi u „pomoći" u *bolesti. Eshatološka koncepcija, naprotiv, smisao bolesničkog pomazanja* vezuje uz smrt, makar pri tome njezini zastupnici govorili na razne načine. Njima ne smeta da se naš 5. sakramenat naziva bolesničko pomazanje ali misle da je prikladno vrijeme njegovog podjeljivanja *teška* bolest, a „tešku" odnosno „opasnu" ili „pogibeljnu" bolest opisuju kao situaciju u kojoj je smrt „objektivno" prisutna odnosno situaciju koja svojom „pogibeljnošću" postaje najavljivanje smrti. Zato će oni značenje bolesničkog pomazanja opisivati kao sakramentalno jačanje nade bolesnika, koji je objektivno suočen sa smrću pa se treba i subjektivno suočiti s tom činjenicom da bi milošću tog sakramenta učvrstio svoju nadu u uskrsnuće i život s Bogom usprkos činjenici smrti; to ne znači – prema njihovim izričitim tvrdnjama – čas primanja našeg 5. sakramenta stavljati u trenutke umiranja, nego u situaciju kada je vjernik – zbog težine bolesti – došao u „područje smrti" izričito i objektivno. Drugim riječima, ono što je u soteriološkoj koncepciji tek eventualni a svakako sekundarni smisao bolesničkog pomazanja, za eshatološku je koncepciju bitno i jedino.

Ako bi se prosuđivalo samo na temelju broja zastupnika jedne ili druge koncepcije, onda je među modernim teolozima kudikamo zastupljenija soteriološka koncepcija[7], jer je relativno mali broj onih koji daju tom sakramentu samo eshatološki smisao[8]. Meni se ipak čini da je vrijedno ukratko spomenuti argumente i ove druge koncepcije jer ni dan-danas nije sasvim jasan teološki identitet tog sakramenta. Pri tome je još važnije što jedna i druga koncepcija drukčije „čitaju" i gore spomenute činjenice iz prošlog života Crkve a različito „čitaju" i novi „Red". Soteriološka koncepcija normativnijom smatra praksu iz „otačkog doba", iako njezini zastupnici redovito neće misliti da se ona praksa može jednostavno „kopirati"; eshatološka koncepcija više inzistira na praksi koja je nastala tamo u 8/9. st., iako neće zastupati uskoću te prakse, tj. neće naš 5. sakramenat tumačiti jednostavno kao sakramenat umirućih. Što se tiče Jak 5,14–15 i jedna i druga koncepcija se, uglavnom, slaže da se iz tog teksta ne mogu izvući odlučni elementi u prilog jedne ili druge; naime, Jakov govori o „bolesniku" (r. 14), ali izgleda o zaista teškom bolesniku, budući da on ne može ići prezbiterima nego ih k sebi poziva, a izrazi „spasiti" i „podići", kojima se u r. 15 opisuje „učinak" molitve prezbitera popraćene pomazanjem, ne mogu se „bez ostatka" protumačiti ni u globalno soteriološkom ni u eshatološkom smislu... No, za nas je još važnije da se te dvije koncepcije razlikuju i u prosuđi-

---

[7] Bez nabrajanja pojedinih imena upućujem na „preglede" novije literature o našem 5. sakramentu: usp., npr., A. M. Tiacca, Unzione degli Infermi: orientamento degli studi recenti, *EphemLit* 61(1974) 548–558; ISTI, Per una rassegna sul sacramento dell' unzione degli infermi, *EphemLit.* 89(1975)397–467; usp. i G. Gozzelino, Unzione degli infermi, u: *Dizionario Teologico Interdisciplinare III* (Torino 1977), str. 499s.

[8] Tu koncepciju, nadovezujući se na tradiciju još iz 19. st., zastupa nekolicina značajnih njemačkih teologa (Rahner, Häring...). – Usp. o tome u najnovije vrijeme G. Greschake, Letzte Oelung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes, u: Leiturgia – Koinonia – Diakonia (Fstschr. F. König zum 75. Geburtstag; Wien – Freiburg – Basel 1980) str. 97–126.

vanju novog „Reda bolesničkog pomazanja...”; naime, sama „dogmatska” mjesta iz tog „Reda” koja govore o značenju našeg 5. sakramenta uglavnom donose mišljenja zastupana u prijašnjim dokumentima vjere, bez obzira da li pogoduju jednoj ili drugoj koncepciji (usp. osobito br. 5–6 „Predhodnih napomena”); izjave „Reda” o primaocu bolesničkog pomazanja (usp. br. 8–15), po riječima, mnogo više pogoduju soteriološkoj koncepciji jer se stalno govori samo o bolesnicima i bolest se nikada ne vezuje izričito uz smrt odnosno umiranje, ali zato eshatološka koncepcija svoju šansu vidi u činjenici što „Red” govori, doduše, o bolesti ali stalno o „teškoj”, „opasnoj”, „pogibeljnoj” bolesti (usp. br. 8, 10, 11), što će onda tumačiti u smislu „prisustva smrti” u bolesti. Imajući u vidu te dvije koncepcije razumljivo će biti i njihovo reagiranje odnosno procjena dometa novoga „Reda”: zastupnici soteriološke koncepcije prosuđuju izjave novoga „Reda” kao određeno sankcioniranje prakse (i teorije) koja je odlučno krenula u pravcu bolesničkog pomazanja distancirajući se od posljednjeg pomazanja; dapače, mnogi su izražavali nadu da je time još više otvoren put baš u tom pravcu; neke izjave koje nekako zvuče u prilog eshatološke koncepcije, npr., inzistiranje na „teškoj” bolesti, tumače kao određeni kompromis zbog prakse i teorije 2. tisućljeća povijesti Crkve. Zastupnici pak eshatološke koncepcije novi „Red” prosuđuju kao pomak u pravcu bolesničkog pomazanja ali koji – i praksi i teoriji – postavlja određene granice a to je situacija *teške* bolesti; jasno je da će ovi posljednji inzistirati da praksa ostane u okvirima koje određuje „Red”.

Mislim da se mora reći da je eshatološka koncepcija – teoretski govoreći – zaokruženija jer je jednostavnija: u svakoj situaciji primanja bolesničkog pomazanja „učinci” su uvijek isti, tj. – općenito govoreći – „eshatološki”. Soteriološka koncepcija, uz situaciju bolesti, ipak mora uzimati u obzir bar mogućnost da se pomazanje dijeli i u času umiranja ili bar u takvoj bolesti koja je „objektivno” najava smrti pa otuda problem da li se u tim, ipak različitim, situacijama može uvijek govoriti o istom značenju („učincima”) našeg 5. sakramenta: zar u nekim slučajevima (npr. zaista „smrtne” situacije) ne treba govoriti *samo* o eshatološkom smislu pomazanja sv. uljem? U vezi s tim problemima čini mi se da je ipak presudnu ulogu odigrao pastoral, tj. soteriološka je koncepcija naš 5. sakramenat htjela protumačiti kao općespasenjski i zbog toga da „bolesnici” izrazitije postanu područje pastoralne skrbi Crkve. Mislim da i podaci iz prošlosti Crkve, i Isusova praksa i Jak 5,14–15, ali i novi „Red” još uvijek traže refleksiju za što smisleniji pastoral našeg 5. sakramenta.

IV. NEKE REFLEKSIJE I NAPOMENE ZA PASTORAL BOLESNIČKOG POMAZANJA

Imajući na umu sve što je do sada rečeno i o praksi Crkve kroz stoljeća i o novijim crkvenim dokumentima i o novijoj teološkoj situaciji mogu se pokušati izreći neke napomene u vidu pastorala povezanog s našim 5. sakramentom. Budući da je riječ o razmišljanju u vidu prakse, jasno je da je važan momenat i konkretna situacija a ne samo „izvođenje” nekih smjernica iz same naravi tog sakramenta. Svoje bih razmišljanje sažeo u nekoliko sljedećih točaka, koje očito mogu biti i vrlo subjektivne. Zato i one žele biti samo prilog sveobuhvatnijem razmišljanju.

1. Danas je još uvijek pitanje o „primaocu” našeg 5. sakramenta odnosno, drugim riječima, o učestalosti dijeljenja tog sakramenta. Mnogi su skloni, pa i u našim krajevima, neizdiferensiranom podjeljivanju bilo da je riječ o bolesnicima bilo o starcima. Kod toga – čini mi se – postoji neko nesvjesno poistovjećivanje pastorala i sakramentalizacije, tj., u konkretnom slučaju, želi se što šire shvaćati „primalac” tog sakramenta da bi i bolesnici, a ne samo više-manje umirući, bili zahvaćeni pastoralnom skrbi. Međutim, čini mi se da ta linija nije najperspektivnija. Mislim da naglasak treba staviti na pastoral bolesnika kao takav, u sklopu kojega, i u dosta određenim momentima, ima svoje mjesto i pomazanje. Jasno je da to zahtijeva dodatne napore a ne samo brigu da vjernici prime sve sakramente. Ako bi bolesničko pomazanje bilo uključeno u taj širi kontekst,

onda ima šanse da slavljenje tog sakramenta bude smislenije: ono bi moglo biti na svoj način izraz a i polazište šire brige crkvene zajednice za svoje bolesnike.

2. U tom širem pastoralu posebno mjesto pripada *evangelizaciji* i bolesnika ali i *zajednice*. Evangelizacija se nameće ne samo silom činjenice da je i bolesničko pomazanje otajstvo *vjere*, tj. da je vjera preduvjet njegovog slavljenja, nego i zbog činjenice da je taj sakramenat još uvijek neadekvatno shvaćan i doživljavan – i od kršćana općenito i od bolesnih kršćana. Nije potrebno ovdje nabrajati kako sve naši kršćani ne shvaćaju ovaj sakramenat... U *evangelizaciji zajednice* posebno je potrebno naglasiti par momenata: treba nadići još uvijek prisutni „dolorizam", tj. isticanje bolesti kao neke vrednote[9]; i novi „Red bolesničkog pomazanja..." piše: „Sama je Božja providnost odredila da se čovjek neumorno bori protiv svake bolesti..." (br. 3; usp. br. 4), iako su kršćani svjesni i granica te borbe protiv bolesti. S druge strane, treba crkvenoj zajednici jasno doći do svijesti da su bolesnici u prvom redu ljudi; to može izgledati kao neka otrcana fraza, ali je ipak istina da su i suvremeni kršćani dio svijeta koji je bolesnike češće stjerao u društvene a i fizičke „rezervate"; zajednica koja neće u sebi bolesnike očito je – „bolesna". S obzirom na evangelizaciju bolesnika u vezi s našim 5. sakramentom mislim da je danas, i u našim krajevima, potrebno postaviti pitanje: kolika je vjera potrebna da bi taj sakramenat bio otajstvo vjere? Ne izgleda da je dovoljan „dogmatski" odgovor o „minimumu vjere" a ne čini se da možemo i dalje računati s „kršćanskim" ambijentom odnosno atmosferom. U tom kontekstu, i zbog upravo navedenog razloga, bilo bi smislenije prakticirati i neke druge „vjerske prakse" koje će nekada biti primjerenije „vjerskom" stanju bolesnika pa tako na neki način biti i „uvod" u slavljenje bolesničkog pomazanja, iako se može dogoditi da se ne dođe do tog slavljenja i zbog „neevangeliziranosti" ali i zbog „neprihvaćanja" tog sakramenta; neka i opet bude naglašeno: nije sakramenat bolesničkog pomazanja jedino „vjersko" sredstvo susretanja i pomaganja bolesnika. Imajući na pameti našu konkretnu situaciju, mislim da i za podjeljivanje bolesničkog pomazanja treba imati „taktičnosti", koju novi „Red bolesničkog pomazanja..." preporuča u vezi s ispovijedi bolesnika (usp. npr. br. 100).

3. Shvaćajući slavljenje bolesničkog pomazanja kao svojevrstan izraz šireg pastorala bolesnika, crkvenoj zajednici stoje na raspolaganju i mnoge druge izvanliturgijske i liturgijske „geste". Pod izvanliturgijskim gestama mogu se podrazumijevati svi oblici pohađanja, druženja i pomoći bolesnika, ali se mogu posebno istaknuti one „religiozne": „duhovni" razgovori, molitva s bolesnicima, čitanje Svetog pisma... Liturgijske „geste" mogu biti sakramentalne i nesakramentalne. Novi „Red", što je i razumljivo, posebice razrađuje one „sakramentalne": pričest bolesnika, bolesničko pomazanje, popudbina, pokora-pomazanje-popudbina. No, u istom „Redu" ima bar nešto sugestija i za nesakramentalne liturgijske geste (usp. osobito br. 42–45), iako će tek praksa zaokruženije oblikovati te načine skrbi za bolesne članove crkvene zajednice. Ako se ima na umu „vjersko stanje" naših zajednica, čini se da bi trebalo razvijati i prakticirati baš te nesakramentalne liturgijske čine: religiozne razgovore, službu Riječi, ali osobito molitvu ne samo s bolesnicima nego i nad njima. Tradicija, počevši već od Jak 5,14–15, pokazivala je osobiti senzibilitet baš za molitvu nad bolesnicima. Ta bi praksa mogla poprimiti i izgled zaokruženog obreda, u kojem bi mogla imati mjesta i drevna gesta polaganja ruku (svih okupljenih!) nad bolesnikom. Jasno, sve to pretpostavlja da neće jedino svećenik biti onaj koji će činiti te liturgijske nesakramentalne geste. Načelno bi se moglo reći da ne mora biti isključena ni gesta nesakramentalnog pomazivanja bolesnika, iako je opasnost konfuzije sa sakramentom bolesničkog pomazanja. Ako bi se uvriježile te izvanliturgijske i liturgijske „geste", tj. razgovori, molitva, čitanje Sv. pisma..., ne bi se moralo toliko inzistirati na širokoj „primjeni" sakramenta bolesničkog pomazanja, nego bi on za-

[9] Usp. o tome S. Spinsanti, Vivere la malattia nello spirito pasquale, u: *Il sacramento dei malati* (Torino 1975), str. 100–117, osobito str. 107s.

ista mogao biti rjeđe podjeljivan ali zato i izričajnije. A time bi bila šansa da i opet „religiozno-crkvena" briga za bolesnike ne bude samo briga svećenika odnosno klerika. Tom širom praksom, u kojoj bi sakramenat bolesničkog pomazanja imao svoje osobito mjesto, postojala bi šansa da u prvi plan dođe bolesnik, koji očito treba mnogo više nego samo taj sakramenat, a ne da sva briga bude koncentrirana na pitanje da li je taj sakramenat „primljen" odnosno „obavljen".

4. U tom širem kontekstu pastorala bolesnih članova crkvene zajednice ne postavlja se samo izolirano pitanje o „učincima" našeg 5. sakramenta nego o „značenju" brige crkvene zajednice za te članove. Danas to značenje, i zbog društvenog odnosno socijalnog položaja Crkve, može poprimiti izrazito „religiozni" karakter, ali koji ima i „ovozemaljskih" reperkusija; naime, taj pastoral može postati „znakovit". Ponajprije za bolesnog člana crkvene zajednice: čitav pastoral bolesnih, a unutar njega i podjeljivanje sakramenta bolesničkog pomazanja, jest svojevrsna „professio fidei" odnosno, kako bi rekao sv. Toma, „protestatio fidei", tj. izricanje vjere da Božje prihvaćanje ljudi obuhvaća i bolesnike, a sudeći prema praksi Isusa iz Nazareta čak na osobiti način; govor o Božjoj blizini prestaje biti fraza kada je „prenose" opipljive ljudske ruke, ljudsko druženje, ljudski pohod! Svojom brigom za bolesne članove crkvena se zajednica „pojavljuje" i kao zajednica koja uključuje bolesne: biti bolestan nije ne-crkvena situacija, ali i ta činjenica treba postati „osjetna" kada je riječ o situaciji bolesti. Na taj se način pojavljuje Crkva kao zajednica spasenja bez obzira na – ljudski govoreći – izgubljene pa i propale situacije, kakva može biti i bolest, a da i ne govorimo o „psihološkim" efektima koje ta skrb zajednice sa sobom nosi kod bolesnika; naime, kod bolesnika se tako lako rađaju osjećaji odbačenosti, beskorisnosti, smetanja, izgubljenosti... Osim spomenutog „učinka" na bolesnika, kojemu po rečenim gestama dolazi „spasenje", sveobuhvatna briga crkvenih zajednica za svoje članove postaje i vrlo upečatljivo *svjedočenje* pred „svijetom"; čini se da „svijet" današnjih dana na osobit način treba to svjedočenje prihvaćanja bolesnika, budući da ih je ipak, na ovaj ili onaj način, izolirao ako ne već isključio.

Zaključak

Pastoral u vezi s našim 5. sakramentom očito nije pomaknut već time što umjesto „posljednjeg pomazanja" govorimo o „bolesničkom pomazanju". Ni sugestije novog „Reda bolesničkog pomazanja..." nisu automatski pomak u praksi. Bitna je ipak promjena „duha" kojim ćemo susretati bolesne, ali i umiruće, članove naših zajednica. Sigurno će nam i Duh sugerirati što nam je činiti baš u konkretnim prilikama i baš s konkretnim bolesnicima. I ovaj napis želi biti samo mali doprinos „nadahnuću"!



BOLESNIČKO POMAZANJE U PASTORALNOJ PRAKSI

Bono Zvonimir Šagi

Uvod

Pojedinačna iskustva, koliko god bila bogata, ne mogu biti dostatna sama po sebi kad je riječ o integralnom pastoralu koji mora uključivati razvojnu perspektivu, niti se mogu kopirati bez prethodnih refleksija i analitičkih provjera kroz svagdanju dinamiku. Kad je riječ o pastoralnoj praksi pojedinog sakramenta, ova napomena zadobiva osobitu težinu.

Sakramentalizacija, shvaćena kao pastoralni proces daleko je obuhvatnija od samog slavljenja pojedinih sakramenata. Ona zahtijeva i uključuje aktivan odnos vjernika i vjerničke zajednice prema sakramentima iz njihovih učinaka ukoliko svaki sakramenat na svoj način ugrađuje primaoca u Tijelo Kristovo – Crkvu.[1] Stoga se Crkva na razini konkretne zajednice mora u slavljenju sakramenata aktivirati u cilju veće govorljivosti znaka „vjere, ufanja i ljubavi" jer u tom znaku i njena sakramentalnost dolazi do izraza.

Polazimo zato od crkvene zajednice koja slavi sakramenat bolesničkog pomazanja bez opisivanja nekog određenog iskustva, razmišljajući iz uvida u ono što se općenitije danas zbiva oko ovog sakramenta. Promatrajući tako cijelu stvar, nalazimo mnoštvo raznolikosti iz kojih se mora u praksi afirmirati ono sržno što može postati odrednica za proces sakramentalizacije u situaciji bolesti i prisutnosti bolesnika u kršćanskoj zajednici.

Uočavanjem i potcrtavanjem bitnoga stalno se usmjeruje praksa što je kao svoju „tradiciju" stvara pojedina kršćanska zajednica. Kakav je nivo te prakse takav je i kvalitet sakramentalnog procesa, dakako, u onom vanjskom, mjerljivom. Bilo bi pogrešno promatrati pojedini sakramenat kao po sebi djelotvornu svetu stvar izvan konteksta vjere crkvene zajednice i dijeliti je kao neki lijek ili slaviti ga ne gledajući na stvarni stupanj pripadanja primatelja kršćanskoj zajednici kao i na stupanj osjećaja zajedništva.

Dosegnuti stupanj svijesti vjere, osjećaja crkvenog zajedništva i sakramentalnosti kršćanske zajednice kao subjekta slavljenja neophodno je žarište za kreativno razvijanje dinamičnog pastorala svakog sakramenta. Svaki sakramenat pretpostavlja određenu egzistentnu situaciju čovjeka koji živi u nekoj određenoj zajednici, pa je njegova situacija u korelaciji sa zajednicom i njenom situacijom, njenim životom. Sakramen-

1 Usp. Bono Zvonimir Šagi, *Traganja za novom crkvenom praksom,* KS Zagreb, 1982, str. 209 i 240.

talna situacija pojedinog sakramenta nije samo situacija u kojoj se nalazi primatelj nego i situacija u kojoj se nalazi zajednica koja mora zajedno sa primateljem slaviti. Dobro poznavanje te situacije početak je dobrog postavljanja pastoralne prakse.

U pitanju bolesničkog pomazanja posebno je važno vrednovati svaku inicijativu kroz širinu i cjelokupnost ove sakramentalne situacije, jer pomazanje mora predstavljati središte oko kojeg se razvija sav bolesnički pastoral.

Iako sam svijestan da je na ovaj način tek djelomično moguće zadovoljiti očekivanja od tako postavljene teme, ipak ćemo krenuti od situacije koju pretpostavlja bolesničko pomazanje, sakramenat kojim „Krist jača svoje vjernike u bolesti. kao kakvom najčvršćom zaštitom".[2] Neću ovdje zalaziti u teža teološka i teorijska mjesta niti ću iznositi pastoralna pravila koja su evidentna iz samog Reda bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesnike, što ih u cjelosti valja imati na pameti i u ovom izlaganju.

2. Bolest i bolesnici u kršćanskoj zajednici

Svaka teška bolest, a dosta često i starost, predstavlja ne samo fizički ili psihički handicap nego i neku vrstu društvene emarginacije. Ta emarginacija nije uvijek i u svim kulturama (društvenim sredinama) jednaka, ovisi o vrsti, težini i dugotrajnosti bolesti. Mada danas nije tako drastična i nije motivirana religioznim razlozima kao nekad (na pr. kod Hebreja u Starom Zavjetu), kad se neke bolesnike isključivalo iz zajednice, ipak ona je danas u subjektivnom smislu ponekad i teža zbog društveno-kulturnih obrazaca življenja superindustrijskog društva. Danas prevladavaju medicinski razlozi za isključivanje bolesnika iz njegovog životnog ambijenta. Bolesnici se gotovo u pravilu smještaju u medicinske ustanove, jer stanovi i obiteljski domovi jednostavno više nisu prikladni za njegu bolesnika, pa ni onih kojima nisu potrebni posebni medicinski zahvati.

Što se tiče same bolesti kao činjenice u čovjekovu životu i u životu zajednice valja primijetiti da se danas u zapadnoj kulturi bolest kao i smrt ne doživljava religiozno u smislu predanja Stvoritelju niti kao nešto što treba nadvladati unutrašnjom snagom bića kao osobne cjeline, već kao neki tehnički defekt koji treba pobijediti znanjem i tehničkom vještinom liječnika. Medicina zadobiva sve veću važnost. Stvara se iluzija i pučko uvjerenje da ona može sve izliječiti ili gotovo sve. Ako ne sada, jer još uvijek ima neizliječevih bolesti, pitanje je samo vremena, pa će se pronaći lijek. Kako primjećuje Ivan Ilić[3], s pretjeranom se isključivošću još uvijek medicini pripisuje pobjeda nad velikim infektivnim bolestima koje su epidemijski harale u prošlosti. Nedovoljno se uočava vrijednost životne sredine za prevladavanje bolesti. Nedovoljno se uočava i vrijednost unutarnje otpornosti ljudske osobe.

Industrijsko društvo teži za industrijalizacijom medicine. Medicinske se ustanove organiziraju slično industrijskim pogonima. Bolesnik sve više postaje objekt, njegov tretman postaje sve više bezličan, ovisan o dobroj tehnologiji – mnoštvu aparata i djelotvornosti kemijske industrije. Odatle proističe sve veći osjećaj osamljenosti i istrgnutosti bolesnih osoba iz njihove životne sredine, njihova životnog kruga. Smrt u takvoj situaciji, nekako, počinje i prije same smrti.

U spletu ovih okolnosti i shvaćanja Crkva u svom religioznom pristupu bolesniku i bolesti slijedi svoga Učitelja. U primjeru Isusovu vidimo bolesnike oko njega, on im prilazi, dotiče ih, liječi ih. Evanđelja navode dosta zgoda gdje se Isus pojavljuje u ulozi liječnika. Promatrajući način kako to Isus čini, zapažamo da traži i budi vjeru, prima, dodiruje bolesnika, čini to obično usred mnoštva i vraća ga u zajedništvo. (Usp. Mt 9,35; Mt 14,34; Mk 1,34; Lk 4,40)

Kršćanska zajednica nastavljajući djelo Kristovo ne može izbjeći zadatak da prilazi bolesnicima s ljubavlju Iscjelitelja. Čini se da danas najprije mora tražiti izravne mogućnosti da bolesnici ne izgube svoje mjesto u zajedništvu sa zdravima. Dapače, kršćanska zajednica ne bi

---

2 *Red bolesnickog pomazanja i skrbi za bolesne* br. 5, KS, Zagreb 1973. U daljnjem tekstu citirano: Red...

3 Vidi: Ivan Ilić, *Medicinska nemesis,* Vuk Karadžić, Beograd, str. 24 s.

bila autentično evanđeoska, ako bolesnike ne bi integrirala u svoje zajedništvo, razvijajući istodobno aktivan odnos sviju članova prema bolu i patnji, tako da se s jedne strane probude u ljudskoj osobi unutarnje snage vjere za borbu – otpor bolesti, a s druge strane smisao za supatnju. Ne radi se ni o kakvom veličanju boli i patnje, već o suobličenju Kristu, njegovu spasenjskom putu.

Krist predstavlja jedno novo središte integracije ljudi u zajednicu. Zajednica, okupljena zajedništvom žive vjere kao predanja Kristu koji trpi i umire za nas, snagom Duha Svetoga postaje stalno dostupno mjesto gdje se ljudi ispunjaju unutrašnjom slobodom da se osjete spašenima od okova bolesti i užasa umiranja. Međusobno druženje vjernika u suosjećanju i supatnji pojačava tjelesnu borbu pojedine osobe protiv vlastite bolesti. Tako zajednica vjere označuje Kristovu iscjeliteljsku funkciju, koju On vrši snagom svoga Duha.

Svaka zato kršćanska zajednica, polazeći od svoje osnovne jezgre, euharistijskog skupa, mora izgraditi određeni stupanj svijesti da oni koji trpe zavređuju naročitu pažnju sviju članova zajednice. Bol, patnja, razna tjelesna i duševna trpljenja (prikraćenja) dio su križa koji nosimo s Kristom. Svaka se zajednica izgrađuje, hoće li biti vjerna, u slici svoga učitelja, Krista Raspetoga. „Gledajte svoju zajednicu: nema među vama mnogo mudrih s ljudskog gledišta, nema mnogo jakih, nema mnogo plemenitih. Nego lude svijeta izabra Bog da posrami mudre" (1 Kor 1,26–28).

Prema tome u ovo vrijeme kad medicinska tehnologija sve češće pretvara bolesnika u objekt, a brigu za njega čini bezličnom, kršćanska zajednica religiozno spašava bolesnika i doprinosi prevladavanju tjelesne bolesti ponajvećma integracijom bolesnika u zajedništvo vjere, ufanja i ljubavi sa zdravima. Zdravi u vjeri snagom Duha prihvaćanjem liječe bolesne supatničkom ljubavlju u Kristu. Radi toga evangelizacija i katehizacija moraju otkrivati vjernicima cjelovito značenje i vrijednost bolesti u Otajstvu spasenja, tako da svatko lakše upozna i primi pogibelj bolesti i vlastite oslabljene snage pouzdano oslonjen na Krista.

Ako se sada još zapitamo, u čemu bi se konkretno sastojala integracija bolesnih u zajednicu, najkraće možemo odgovoriti: u molitvi, euharistijskom slavlju, u svakom skupu i u cjelokupnom služenju oni neka budu duhovno ili čak u nekojim okolnostima fizički prisutni, ne samo kao anonimna kategorija članstva (vjernika) nego poimence kao osobe. Dobro je da oni znaju da se na njih misli...

3. Pastoralna briga za bolesne

Govoreći konkretnije o samoj pastoralnoj brizi za bolesne najbolje je poći upravo od te integracije bolesnika u zajednicu. Treba paziti da se sva briga za bolesnog člana zajednice ne prenese isključivo na pojedine profesionalne osobe niti iscrpi u nekim servisnim činima – pohodima, sakramentima i sl. Cijela je zajednica nosilac, u datoj mjeri, brige za bolesnog člana. Zato istovremeno s posebnim činima za bolesnike (tjelesnim i duhovnim) spomenuta se integracija mora događati na duhovnoj razini, svijesti međusobnog prihvaćanja supatnje. „Ako trpi jedan ud, trpe zajedno svi udovi" (1 Kor 12,26). Smisao za suosjećanje i supatnju autentična je sastavnica kršćanskog mentaliteta.

Razmišljajući na taj način o bolesnicima unutar cjelokupnog života kršćanske zajednice kažemo da se pastoral bolesnika odvija na razini: a) službe Riječi, najšire uzete (prvo navještanje, kateheza, propovijedanje); b) sakramentalizacije – liturgije; c) dijakonije. Te tri razine, zapravo, sačinjavaju cjelokupni pastoral kao spasenjsko služenje Crkve, pa to znači da briga za bolesne mora na adekvatan način prožimati cjelokupni pastoral jedne žive kršćanske zajednice. S tim se u vezi može pitati, s obzirom na crkvene strukture, koja je osnovna zajednica kao mjesto gdje se sve to odvija? Očito je to *mjesna* zajednica tipa župe ili neka druga još osnovnija zajednica gdje se prirodno razvijaju međusobne veze. Ne ulazeći u daljnju problematiku konstatiramo da je župa u našim prilikama, a to uostalom konstatira i Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesnike, prva i osnovna pastoralna struktura koja mora organizirano voditi brigu o bolesnicima.

Budući da liturgijski skup i Euharistija u živoj župnoj zajednici predstavljaju žarište i

živu jezgru unutar-zajedničkog događanja, odatle polazi i razvija se pastoral zajednice. Da bi zajednica mogla integrirati bolesne u svoj pastoral, koji ne bi bio isključivo samo djelo župnika i njegovih najbližih suradnika, mora u svom liturgijskom okupljanju imati i dostojno mjesto za bolesnike. To, dakako, ne mora uvijek biti fizičko mjesto. Svaki pojedini bolesnik koji je sudjelovao u liturgiji dok je bio zdrav mora moći osjetiti da je i dalje prisutan u liturgijskom događanju zajednice. Povezanost s Euharistijom na poseban je način omogućena preko laičkog donošenja pričesti bolesnicima. S tim je u vezi veoma važno pastoralno iskoristiti i razviti na planu župne zajednice ono što Red predviđa ne samo za sakramenat bolesničkog pomazanja nego i poputbine.

No vratimo se na tri pastoralne razine:

a) Na razini *službe Riječi,* ako se posveti više pažnje teološkoj refleksiji i evanđeoskom navještaju u propovijedi i u katehezi postupno se može u svijesti vjernika razviti jači smisao za djelotvorno milosrđe prema bolesnima (koje nije samo u lijepim riječima) te odgovornost u pružanju „uzajamne pomoći za olakšanje svakojakih ljudskih potreba"[4]. Propovijedanjem i permanentnom katehezom u zajednici pripremaju se i potiču kršćani da svi zajedno sudjeluju u ljubavi Kristovoj za bolesnu braću, boreći se protiv bolesti i slaveći sakramente bolesnih. Bez uspješne službe Riječi ne može se računati na uspješno slavljenje sakramenata, bar ne u onom što spada na područje vidljivog znaka. Za sada mi se čini da su propovijedanje i kateheza u tom pogledu još uvijek previše apstraktni.

b) Na *sakramentalizacijskoj* razini – zajedničarska narav sakramenata zahtijeva da su članovi zajednice sposobni oblikovati skup koji slavi i uokviriti otajstvenu stvarnost Crkve u konkretnoj situaciji bolesnika tako da on može vjerom doživjeti susret s Kristom u Crkvi koja ga prima u Kristovo ime. Svaki je sakramenat, a u ovom kontekstu posebno bolesničko pomazanje, bogoštovni čin Crkve, koji se sastoji i od molitve cijele zajednice za primatelja. Bez tog aktivnog sudjelovanja zajednice vjerom, nadom i ljubavlju u molitvi za bolesnika svako slavljenje sakramenta ostaje krnje. Jednako tako zajednica mora postati sposobnom aktivnim zajedništvom, kroz trajanje bolesti, podržati i podupirati sakramentalnu milost, da se spasenje bolesnika dovrši u Kristu Isusu.

c) Na razini *dijakonije* traži se ponajprije izgrađena svijest dužnosti prema bolesnicima u samoj bazi zajednice da ne bi sve ostalo na čisto obrednom. Iz te svijesti dužnosti mogu se razvijati spontani oblici i inicijative, počevši od obitelji i bolesnikovih najbližih pa do ostalih grupa i eventualnih udruženja u župi. Isto tako organizirani oblici koje treba svaka živa zajednica (župa) razvijati, i sama i zajedno s drugim zajednicama, u cilju pružanja pomoći bolesnima, osamljenima i starima.

Na polju dijakonije treba se kloniti dviju mogućih pretjeranosti:

– *spiritualistične* – po kojoj bi se sva kršćanska briga za bolesne shvatila kao pružanje duhovne vjerske utjehe te se iscrpila u jednostavnoj podjelbi sakramenta. Po tom bi shvaćanju i sam sakramenat za bolesnike bio jednostrano spiritualistički protumačen.

– *tjelesne* – po kojoj bi se zanemario duhovni-vjerski faktor te se sva briga za bolesnika prenesla na medicinsko područje i medicinsko umijeće.

Prethodne napomene u Redu bolesničkog pomazanja ovako to sažimlju: „Ne dolikuje da se samo bolesnik bori protiv bolesti već moraju i liječnici i svi koji su se bilo kako posvetili bolesničkoj njezi učiniti, nastojati i pokušati sve što po ljudskom sudu može koristiti *duhovnom i tjelesnom* pridizanju bolesnih; postupe li tako, ispunit će Kristovu riječ kojom nalaže pohađati bolesne; kao da kaže da je posjetiteljima na brizi *sav* bolestan čovjek i čovjeka treba pripomoći i *tjelesno* i okrijepiti *duhovnom* utjehom"[5]. Sve nas to, naravno, upućuje ponovno na već rečeno o potrebi integracije bolesnika u župu kao zajednicu osoba. Radi toga župa mora imati izgrađene (organizirane) oblike zajedništva u kojima se bolesnik može osjetiti kao osoba, prihvaćen od drugih osoba

4 Red... br. 32.

4 Red... br. 32.

5 Isto, br. 4 – dijelove potcrtao BZŠ.

koje ga žele i nastoje pridignuti i tjelesno i duhovno. Za sada se u tome nalazimo pretežno na traganju za tim djelotvornim oblicima koji bi odgovarali suvremenim društvenim situacijama.

Suvremeno društvo u razvijenim industrijskim zemljama pruža medicinsku pomoć gotovo svim bolesnima na organiziran, dakle, institucionalan način. To, bez sumnje, predstavlja naročiti vid ljudskog napretka, ali istovremeno oblikuje i sveukupni mentalitet ljudske zajednice u odnosu na bolesne članove. Kako smo već naglasili, depersonalizira se tretman bolesnih osoba. Kršćanska dijakonija se, zapravo, u najvećem dijelu ne može izdvajati iz tog što se općenito čini u nekom društvu, jer je po naravi same stvari pomaganje bolesnih neizdvojivo od organizirane medicine.

Pita se u stvari, može li kršćansko služenje nešto pridodati uz tjelesni aspekt organiziranog pružanja medicinske pomoći? Izgleda očitim da kršćansko služenje može i mora pridonijeti, ne izdvajajući se, ljudskom pristupu institucionalizirane medicine ljudskoj osobi. Ponajvećma to može činiti baš svojim djelotvornim zajedništvom.

To djelotvorno zajedništvo uključuje razvijeni smisao za supatnju – suosjećanje s boli drugoga, koje nije samo prazno sažaljenje, već se izražava kroz stvarno zalaganje vlastite osobe za drugu osobu po Kristovu primjeru. Radi toga znak je žive vjere da kršćanska zajednica ima u svako doba prikladne osobe za stvarno služenje bolesnim osobama i to upravo u onom gdje se ljudski pristup, ljudska osobna pažnja ne može nadomjestiti nikakvim drugim sredstvima, nikakvim servisima. Crkva je kroz svu svoju povijest bila svijesna toga zadatka. U njenom su krilu na evanđeoskom nadahnuću nicale ustanove i bratovštine za njegu i liječenje bolesnika mnogo prije nego su države postale svijesne da je to njihov zadatak. Sve se to unutar crkvene zajednice događalo zbog sakramentalne naravi njenog zajedništva – snagom Duha Kristova. Taj pak Duh uvijek pronalazi novi, prikladni put (usp. Iv 16, 12–13) koji treba prokrčiti i sadašnja pastoralna operativa.

Danas se crkvena zajednica u pogledu pastoralne brige za tjelesno zdravlje svojih članova i za liječenje od bolesti nalazi na istom terenu sa društvenom zajednicom. Društvena zajednica je prvotno u tome pozvana. Crkvena se djelatnost zato ne može izdvojiti, paralelno postavljati, kao da bi htjela ili mogla nadomjestiti organiziranu društvenu akciju. Ona uvijek mora imati na umu otajstvenu narav svoga zajedništva. To znači da crkvena zajednica može svojom vjerskom usmjerenošću na spasenjsko otajstvo Kristovo po kojem bolest zadobiva naročito spasenjsko značenje inspirirati medicinsko osoblje, ukoliko su vjernici, da svojim svjedočenjem (predanim služenjem) Krista kao liječnika učine prisutnim u medicinskim ustanovama. Vjera u Krista koji liječi trebala bi imati aktivnu ulogu u osobnoj ljudskoj formaciji liječničkog i drugog medicinskog zvanja.

Prvi su, dakle, nosioci crkvene dijakonije (dakako, bez ikakve posebne crkvene etikete) kršćanski liječnici i drugo medicinsko osoblje. Oni moraju djelovati ne samo liječničkim umijećem, primjenom medicinskih dostignuća (što je, naravno, njihov osnovni zadatak) nego kao vjernici sve to prožimajući kršćanskom ljubavlju, zauzetošću za svaku ljudsku osobu u cjelini. Ne samo da liječe specijalistički tijelo, nego cijela čovjeka. Tako bi se postupno mogao sve jasnije artikulirati tzv. liječnički (medicinski) pastoral[6]. Jasno je, to pretpostavlja da liječnici-vjernici posjeduju izgrađenu svijest da njihovo služenje može imati i duboku religioznu, kršćansku dimenziju, kao njihov osobni prilog medicinskoj vještini kojom se služe ljubavlju Krista – Liječnika.

Istovremeno i ostali čimbenici u kršćanskoj zajednici vezani uz brigu i njegu bolesnika danas neminovno moraju biti povezani sa organiziranim društvenim pristupom bolesnika. Dapače, „svi kršteni sudjeluju u toj službi uzajamne ljubavi u Kristovu tijelu..."[7] Na prvom mjestu ukućani, rodbina, prijatelji, susjedi. U urbanim

6 Liječničko dušobrižništvo ne želi zamijeniti svećenički pastoral nego želi biti psihoterapija duhovno usmjerena. Izraz potječe od V. E. Frankl-a. Ovdje ga uzimamo samo analogno. Vidi: V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, Grundlage dr Logotherapie und Existenzanalyse, 1971.

7 Red..., br. 33.

sredinama posebno je aktualno da kršćanska zajednica animira ljude za uzajamno pomaganje u bolesti.

U ovom je kontekstu iznova važno naglasiti da se ni tjelesna briga (čisto medicinska) ne može odijeliti od duhovne (vjerske), bar ne za aktivnog vjernika, jer čovjeka valja uzimati uvijek cjelovito. Što se vjernika tiče, na bilo koji način vezanih uz bolesnika, svi oni moraju pružati vanjski sakramentalno-crkveni izraz Kristove brige za bolesne članove.

Tako dolazimo i do samog sakramenta za bolesnike u kojem su glavni činitelji župnici i drugi svećenici. Radi spomenute neodjeljivosti duhovnog od tjelesnog župnici i župni svećenici moraju biti uključeni i u tjelesnu brigu, brižljivim posjećivanjem i slavljenjem sakramenata. Povezano sa cjelovitom pastoralnom brigom, također ovom tjelesnom, slavljenje sakramenta zadobiva potpunije značenje i postaje govorljivije samom bolesniku pa time i djelotvornije u smislu onog „ex opere operantis".

4. Bolesničko pomazanje — „terapia"[8]

Teologija je o ovom sakramentu nedvojbeno uznapredovala u zadnje vrijeme te otkriva nove pastoralne mogućnosti. Ipak za pastoralca, zbog duhovne situacije suvremenog svijeta već napomenute u odnosu na bolest i bolesnike, ostaje problem, može li se i kako aktualnoj kršćanskoj zajednici navještati: „Boluje li tko među vama? Neka dozove starješine Crkve! Oni neka mole nad njim, mažući ga uljem u Ime Gospodnje, pa će molitva vjere spasiti nemoćnika! Gospodin će ga podići i, ako je sagriješio, oprostit će mu se." (Jak 5,14—15). Ne bi li trebalo postati vidljivije u samom sadašnjem događanju toga što izriče ovo klasično biblijsko mjesto značenje i učinak podijeljenog sakramenta? Koliko taj sveti obred, povezan s medicinom može imati i tjelesno „terapijsko" značenje?

S jedne strane otkriva se bolja perspektiva pastoralnog tumačenja učinaka i milosti bolesničkog značenja bolesti, a s druge se strane pojavljuju i veće poteškoće kad se želi protumačiti izlječiteljska narav sakramentalne milosti. Bez sumnje, ta je milost u neku ruku „terapia" — lijek kako pokazuju sam simbolizam sakramenta, svjedočanstva liturgije i teologa kroz povijest. No veliko je pitanje, što je to, zapravo, u tjelesnom smislu? Pastoralac mora izbjegavati da pravi distinkciju između duhovnog i tjelesnog učinka sakramenta, jer bi se to protivilo psiho-somatskom jedinstvu čovjeka i dovodilo bi u lažno svjetlo sam sakramenat koji nam je objavljen i sa tjelesnim učinkom kako to izlazi iz Jak 5,14. Samo spiritualističko tumačenje, koje je bilo dominantno u skolastici, upalo bi u dihotomijsku koncepciju čovjeka. Jednako pak je tako pogrešno predstavljati pomazanje kao neki lijek ili terapiju slično onom što propisuje liječnik, jer bi to odvodilo u magijsku religioznost.

Milosni učinak bolesničkog pomazanja istovremeno je tjelesno-duhovni, mada se sav ne dogodi u primatelju istovremeno. Više je kao proces.

Stoga je u pastoralnoj praksi neobično važno tako organizirati i slaviti pomazanje da jedinstveno značenje tjelesno-duhovnih učinaka dođe do izražaja pomoću vanjskoga znaka — obreda. Razumljivo da u tome nezaobilaznu ulogu igra služitelj sakramenta i zajednica okupljena oko bolesnika. Kreativni pristup iz žive vjere u svakom pojedinom slučaju!

Govor o „pobjedi" nad bolešću, o „lijeku", olakšanju, spasenju mora biti takav da postane vidljivije da se radi o pobjedi nad zlom kobi i beznađu u koje pogibeljna bolest može strovaliti čovjeka, o pobjedi nad prepuštenošću strahu. U tom je kontekstu važno imati na pameti kakve sve promjene donosi teška bolest u egzistenciji čovjeka. Neke su već bile spomenute, kao na pr. emarginacija od ljudske skupine s kojom je čovjek bio vezan životnim i radnim vezama. No ona donosi i nesigurnost, strah pred smrću, osjećaj krhkosti, iskustvo vlastitog nepovratnog ograničenja. Tako se bolest može

[8] Ignacio Onatibia, *L'unzione degli infermi condizione per un rinnovamento sacramentale,* Concilium 9/1976. str. 170—182; Sandro Spinsanti, *Unzione degli infermi,* u: La rivista del clero Italiano 5/1980, str. 400—406, Claude Ortemann, *La pastorale des sacraments auprès des malades,* u: La MAISON-DIEU, 113/1973, str. 115—132.

promatrati i kao određeni rasap subjektivnog jedinstva čovjekova bića.

Milost sakramenta pomazanja može se zato koncipirati kao ponovno zadobivanje unutarnje harmonije, nadvladavanje škripca i handicapa u koji bolest strovaljuje čovjeka. To zadobivanje unutarnje harmonije i to prevladavanje „škripca" događa se na višem nivou milosnog djelovanja – u susretu s Kristom. Milost pomazanja pomaže osobi da u određenom trenutku prihvati vlastite granice kao prostor ostvarenja egzistentne slobode u slici Sina Božjega. Bolest, mada teška osobna kriza, ne mora dovesti do osobnog brodoloma – do rasapa osobe. U sakramentalnom susretu s Kristom bolesnik se *stvarno* može osjetiti spašenim.

U takvom, dakle, jedinstvenom promatranju milosnog učinka pomazanja, koji se događa u cjelini osobne egzistencije, treba naglašavti *susret s Kristom,* umrlim i uskrslim, koji tim sakramentom jača svoje vjernike" kao kakvom najčvršćom zaštitom".[9]

Zajedno s naglašavanjem susreta s Kristom u istom sakramentu mora biti očit i *znak solidarnosti* crkvene zajednice s bolesnim članom. Sve događanje oko toga sakramenta mora odisati zauzetošću cijele zajednice za bolesnika kao osobu.

Na taj način susret s Kristom – Spasiteljem i solidarnost crkvene zajednice za bolesnika-vjernika jest doista „terapia" koja ga može ojačati da se osjeti „oslobođen" i jak u trpljenju sve do „pobjede". Svaki pastoralac može navesti i konkretne primjere, što ih je sam doživio u svojoj praksi, gdje se sakramenat pomazanja doista pokazao efikasnim u tom smislu.

No ipak u sadašnjoj aktualnoj praksi još uvijek nije postignuto da bi slavlje sakramenta bolesničkog pomazanja bilo raspoznatljivo u tim svojim učincima. Valjalo bi još mnogo učiniti, ne samo u pojedinačnim pokušajima, nego i na općem planu pojedine mjesne Crkve da se sakramenti *pastoralno,* tj. „upotrebljivo" približe vjernicima – njihovoj vjerskoj svijesti. Sada još uvijek okolnosti, najčešće nametnute situacijom sredine (npr. bolnice) u kojoj se bolesnik nalazi ne omogućuju očitovanje pune znakovitosti sakramentalnog slavlja i sveukupnog sakramentalizacijskog procesa, najčešće se sve zaustavi na „brzom" servisnom činu „ex opere operato".

5. Slavljenje sakramenta pomazanja kao liturgijski čin

Bolesničko pomazanje neće izići pred oči kršćana u svom punom značenju, ako se ne pokaže kao *liturgijski čin* u svom potpunom opsegu: kao vanjski iskaz mnogostruke brižljivosti kršćanske zajednice za bolesnike. Zato u vezi s liturgijskim aspektom za pastoral treba istaknuti slijedeće:

a) *Komunitarni vid slavljenja.* Mada nije moguće, naročito u našim (ne)prilikama po bolnicama posvema izbjeći izolirano, „brzo" dijeljenje sakramenta pomazanja, ipak treba težiti, a mislim da je u tom smjeru moguće i naći neki konkretni način, da taj čin ima bar neku vezu sa zajednicom. Bilo bi važno da župa ili skupina (zajednica) u kojoj se kao vjernik kretao bolesnik zna za njega te da bude uključena u molitvu, ako ne može biti uključena u sam čin slavljenja. Valjalo bi izbjegavati čisto servisno anonimno dijeljenje sakramenta.

Gdje god i kad god se može pomazanje se *slavi* i dijeli u zajednici – vjerničkom skupu. U tu svrhu traži se od svake župne zajednice da je liturgijski dovoljno odgojena i u sakramentalnim slavljima uigrana da i u pojedinim svojim segmentima može doprinijeti kako bi sva znakovitost sakramenta došla do svog izraza. Ne bi se smjelo dogoditi da sve ostane na goloj ritualnosti ili, što je još gore, na nekoj magičnoj nerazumljivosti, što može odbiti suvremenog čovjeka od samog sadržaja, te mu se sakramenat učini praznim obredom.

Zajednica, primjereno angažirana u pripremi, u samom slavljenju i poslije produženom dijakonijom kroz trajanje bolesti daje uvjerljivost sakramentalnom znaku u konkretnoj situaciji. Zato je veoma prikladno da pojedina župna zajednica ima bar minimalno organizirane i formirane suradnike za sakramenat pomazanja. Jasno najprije su tu redovni djelitelji (župnik i svećenici), ali ako ostane samo na njima, teško

---

[9] Red..., br. 5.

će se odmaći dalje od više-manje dobrog servisa, iako mu se ne može ni u tom slučaju zanijekati eklezijalni vid. Eklesijalnom vidu u mnogo većoj mjeri doprinosi baš učešće zajednice počevši od obitelji (ukućana) do župnih suradnika. Po tom aktivnom učešću zajednice slavljenje sakramenta postaje instrumenat integracije bolesnika u zajednicu, odnosno sprečavanja njegove emarginacije.

Sadašnja liturgijska obnova omogućuje da se slavlje bolesničkog pomazanja poveže s euharistijskim slavljenjm – misom bilo u crkvi bilo u bolesnikovoj kući. Tu mogućnost, na žalost, još uvijek premalo koristimo. Nije to toliko krivnja na sadašnjim pastoralcima koliko na mentalitetu. U svijesti naših vjernika još uvijek je previše prisutno shvaćanje da je to *posljednje* pomazanje kao ispraćaj na času smrti a ne duhovno-tjelesna pomoć u teškoj (pogibeljnoj) bolesti. Zbog toga svećenici ne mogu uvijek ni uz najbolju volju organizirati dijeljenje sakramenta na komunitaran način. U ovom se trenutku ipak može u dosta slučajeva učiniti takve pomake, koji omogućuju izmjenu mentaliteta, da i „standardni" vjernici shvate da je to sakramenat za bolesnike, a ne samo za umiruće.

Istovremeno ipak treba pripaziti da se ne bi pastoralna praksa u odnosu na taj sakramenat razvodnila, što bi se lako dogodilo, ako se ne bi respektiralo ono što „Red..." kaže: (...) „vjernicima koji su zbog bolesti ili starosti *pogibeljno* bolesni[10]. U pastoralnom smislu ovaj bi sakramenat izgubio svoj puni razlog kao pomoć bolesniku osobno, kad bi se dijelio *masovno,* svima koji bi se eventualno u tom času sami pribrojili bolesnicima, kao što se ponekad zna pretjerati. Pastoralna razboritost diktira stanovitu sredinu između tjesnogrudnog prosuđivanja teške (pogibeljne) bolesti i laksnog dijeljenja svima koji su tek „simbolički" bolesni, što ponekad diktira želja za „velikim mnoštvom".

Sakramentalna situacija bolesničkog pomazanja jest pogibeljna bolest... Zajednica slaveći ovo otajstvo u svetom zajedništvu vjere s bolesnikom u Kristu pretvara ovu pogibelj u sigurnost susreta s Kristom, koji bolesnika prima i liječi.

U vezi s ovim komunitarnim vidom valja istaći *poputbinu* kao i euharistijski vid brige za bolesnike.[11] U našoj sadašnjoj praksi popudbina je previše povezana sa pomazanjem. Tako se događa da ona nema gotovo nikakvog „svog" mjesta, pa se i olako propušta kad je netko već primio pomazanje. Međutim sada, kad je pomazanje ponovno sakramenat bolesnih a ne umirućih, poputbina bi u pastoralnoj praksi morala zadobiti ono mjesto koje joj propisuje Red...[12] Inače se u času agonije bolesnika opet ostavlja sama... U stvari poputbine, njenog dijeljenja, vjernička zajednica još više postaje činilac, to tim više jer nju može dijeliti ne samo svećenik (đakon) nego i svaki vjernik uz propisane uvjete.

b) *Personalni vid slavljenja.* Govoreći o slavljenju bolesničkog pomazanja kao liturgijskog čina u komunitarnom vidu, iako je po sebi jasno da to slavlje mora potaknuti i osobno sudjelovanje primatelja, ipak valja još nešto o tome reći kad je u pitanju bolesnik. Osobno sudjelovanje primatelja, svijesnom vjerom od najveće je važnosti u svakom sakramentu a u nekima i neophodno. U bolesničkom pomazanju, nekako, još i više, ako se tako može kazati, jer bi taj sakramenat morao proizvesti integralni pokret primatelja prema Kristu sve do onog „ustani i hodi!" (Mt 9,6).

Kod drugih sakramenata za svjesno osobno sudjelovanje primatelje pripremamo katehezom. Kad je riječ o bolesniku, pita se koliko je to moguće? Idealno bi bilo da svaki vjernik bude toliko prožet vjerom, te je za njega sudjelovati i primiti sakramenat uvijek moguće. No budući da to nije najčešće tako, postaje u praksi potrebno:

– postupno mijenjati (prevladavati) situacije u kojima se ovaj sakramenat mora dijeliti u velikoj žurbi i kad primatelj više nije pri svijesti ili u dovoljnoj snazi da bi mogao sudjelovati.

– da ukućani ili određeni prikladni suradnici (u bolnici) svojom katehezom ili jednostav-

---

10 Red, br. 8.

11 Vidi: Damien Sicard, *Le viatique: perspectives nouvelles?* u: La MAISON-DIEU, 113/1873, str. 103–114.

12 Red..., br. 26–29.

nim razgovorom potaknu na čin vjere i raspolože bolesnika.

– da svećenik u samom slavljenju ili u prethodnom razgovoru stvori atmosferu žive vjere i blizine Božje.

* * *

Ljubav i pažnja što ju ovi i drugi članovi zajednice pohađanjem bolesniku mogu iskazati, ako je bez nametljivosti i u živoj vjeri, mogu najbolje pripremiti bolesnika i za zajedničko slavljenje sakramenta.

6. Zaključak

Iznoseći na ovaj način problematiku vezanu uz praksu sakramenta bolesničkog pomazanja moglo se poželjeti više konkretnih opisa pojedinih pastoralnih postupaka. No prava se praksa u stvari mora neprestano kreativno razvijati. Zato su joj potrebne praktične odrednice, pravci i usmjerenja. Dobro spoznatom pravcu pastoralac koji razmišlja sam može uočiti konkretni priključak i sam može primijeniti metodu. Cilj je bio ovog analitičkog razmišljanja pomoći u tome.



NAŠA PASTORALNA PRISUTNOST U BOLNICAMA

Fabijan Koščak

Djelovanje svećenika u bolnicama i staračkim domovima kod nas je još uvijek polulegalno (ili poluilegalno). Zakon kaže da vjerski službenik može doći u te ustanove na poziv pacijenta, ako se to ne protivi kućnom redu i ako se s time slažu ostali (bolesnici) u sobi. Ostaje inače na raspolaganju vrijeme redovitih posjeta, a to je za pastoralni posjet neprikladno: puna je soba ljudi koji se međusobno ne poznaju, glasno se razgovara, sami bolesnici zaokupljeni su rodbinom i znancima.

Dolazak svećenika u bolnicu u vrijeme izvan onoga određenog za redovite posjete bolesnicima ovisi o pojedinim službenicima bolnice, od vratara do upravitelja, koji put o njihovom trenutačnom raspoloženju. Zakonom nije uređeno da svećenik može doći javno odnosno službeno kao vjerski službenik, u neko drugo vrijeme izvan redovitih posjeta, kada ne bi smetalo redovitom životu i miru pacijenata. Takvo dolaženje sada se samo tolerira, šutke se prelazi (ako se prelazi) preko činjenice da svećenik dolazi u bolnicu na zahtjev pojedinaca ili više vjernika, ispovjedi ih na bolesničkom krevetu ili u sobi za prijem (ako postoje takve sobe i ako su bolesnici pokretni), često i na hodniku, rjeđe u priručnoj ambulanti ili kancelariji, što zavisi od osobe koja je u službi i njene uviđavnosti.

U takvim okolnostima organizirati i razviti neku pastoralnu djelatnost nemoguće je jer ne postoje niti minimalni uvjeti za neki planski rad. Istina je da mnogo toga nema niti u župskom pastoralu, gdje se počinje iz početka, ali se ima makar *svoj* komadić zemljišta i na njemu kakav-takav pa i najmanji krov. Tu je svećenik ipak na *svome* i *k njemu* mogu doći koji ga trebaju i kojima je on poslan. U bolnici svećenik nema ničega *svoga.* On se tu „nameće", uglavnom je nepoželjan, svojim dolaskom i pojavom podsjeća na neugodne stvari; suprotno od liječnika, on podsjeća na blizinu smrti. Dok liječnik donosi uvijek nadu, možda varljivu, svećenik je za sve predstavnik onostranog, vječnog, njegov je dolazak kao znak da je kraj blizu. Bez obzira što je to pogrešno, razumljivo je, jer se svećenika zove bolesniku kada je život, ako baš ne pri kraju, a ono sigurno vrlo, vrlo ugrožen.

To je ona teža, neugodnija strana njegovog dolaska u bolnicu s kojom se susreće i koju osjeća među bolesnicima. Kada bi on bio svakog dana na nekom od odjela kao redovita pojava za one koji ga trebaju, ne bi ga tako gledali. Slobodnije bi mu se obraćali, a i on bi lakše pristupao pojedinima, pogotovu onima koji ga nisu pozvali.

S druge strane, nema potrebe da bolesnika

zavarava zdravljem, koje je, možda, zauvijek otišlo. Svećenik dolazi kao izaslanik Isusa Krista Patnika. Dolazi da mu kaže riječ Isusovu, riječ Božju. Ne samo riječ Isusovu s križa, riječ boli i zapuštenosti, koju je i Isus iskusio pred smrt, već i onu radosnu riječ Isusovu. O Ocu nebeskom koji ljubi svu svoju djecu jednako; o Isusu koji je bolesnike svoga vremena i zavičaja ohrabrivao za život patnje, jačao svojom prisutnošću, budio nadu prema stupnju vjere što bi je u njih ulijevao. Svećenik dolazi da govori njima patnicima u ime najvećeg Patnika.

Dolazi bez materijalnog interesa, njegove se usluge ne honoriraju. Svi to znaju i zato mu je donekle olakšan pristup čovjeku. Vide da nije plaćen ili poslan da im obećava ono što im je sada najvrednije — zdravlje. Nije od ovoga materijalnoga svijeta i njegovih vrednota, koji se pred njima sada tako nepovratno gubi i nestaje.

Bolesnici imaju i odviše vremena za razmišljanje. I najduže i najredovitije posjete rodbine i znanaca brzo završe i bolesnik ostaje sam. Tu su duge, često besane, noći, kada se svaka minuta broji. Čovjek ostaje sam sa sobom i svojim problemom: bolešću koja je narušila zdravlje i možda ugrozila život. Potmula bol stalno ga podsjeća na to kako ga nešto izjeda i uništava, i kako nestaje iz časa u čas. Uspoređuje sebe s drugima u sobi, s onima koji su prije bili tu a sada su otišli. Važu riječi liječnika, posjetilaca, rodbine. Naočigled se iz dana u dan mijenjaju. Šutljivi su. Zamišljeni. Dozrijevaju.

Stariji se, naravno, lakše mire s mišlju da je njihovo zdravlje ugroženo, da se možda ide kraju. To je i razumljivo, jer oni su svoje, uglavnom, proživjeli. Dali su svoje životu i društvu, od njih eventualno i primili. Više ili manje. Lakše se mire s time kako sve na svijetu ima svoj svršetak.

Mlađi se, razumljivo, ne mire lako, ne predaju se. Najprije ne vjeruju da je stanje ozbiljno, a kada to shvate, onda su očajni. Bijes ih hvata. Krive sve i svakoga. Bog, za koga su malo ili nimalo marili, bezosjećajan im je. Ne pomaže, a mogao bi. Bez srca je. Što On ima od toga da mlado biće pati, da mora otići iz života u koji jedva da je i zakoračilo. I sve takva i slična pitanja, koja se sva svode na ono vječno: Čemu i zašto bol i patnja na svijetu...?

Imao sam u župi jednu mladu obitelj: muž i žena sa dvoje djece, dječak i djevojčica. Upravo su se bili preselili u novi stan iz jednog sobička. Redoviti u crkvi, djeca primila prvu pričest. Svi su uvjeti da se u toj obitelji živi sretno i zadovoljno. A onda jednoga dana: otac mora u bonicu. Dijagnoza: rak pluća. U obitelji i među znancima zaprepaštenje, a on gotovo pobjesnio: morali ga staviti na odjel psihijatrije, u „gajbu". Tamo sam ga ujutro posjetio: gleda prazno. Mene stisnulo u grlu, a on u plač čim me je prepoznao. Sjeli smo uz stol, i onda ono vječno, a tako razumljivo, pitanje: Zašto baš ja?! Zašto baš sada?! Tako smo se u obitelji lijepo sredili; dječica su mi dobra, poslušna, pobožna; ništa više nismo željeli... Dugo sam ostao uz njega. Pustio sam da se izjada, isplače. Nije se stidio svojih suza, ta bile su tako razumljive. Bio je vjernik i pomalo se primirio. I sam sam se pitao: Zašto, Bože, baš ovakvi..?

U onoj nadi da nije baš najgore prošli su prvi dani. Kasnije je pomalo dozrijevao, kao što se i obitelj pripremala na najgore. Svi su bili svjesni kako dolazi kraj, a živjeli u nadi da će se možda sve okrenuti na dobro. Posjećivao sam ga često, i u bolnici i kod kuće. Pokazao se kao pravi vjernik. Više se brinuo kako će biti s obitelji nego s njim...

Ovakvi su slučajevi vrlo teški. Još teži ako se dođe k čovjeku koga se prvi put susreće tek u bolnici. Kako započeti razgovor s njime? Kako mu pristupiti kada je nepovjerljiv prema svakome, a napose prema svećeniku? Jer, eto, došao je kraj, budući da je netko poslao svećenika koji će mu vjerojatno ponuditi ispovijed, „zadnju pomast", govorit će mu o smrti na koju se treba, eto, pripremiti. Tu se vidi kako je loš običaj da se zove svećenika, čak i starijoj osobi, tek onda kada je uistinu život u opasnosti.

Zato se i bolesnici najčešće izgovaraju: ima još vremena; nije još kraj; doći ću sam u crkvu. Ne uviđaju da svećenik nije došao jedino onima koji su pri kraju već svim bolesnicima da s njima i za njih moli, da zajednički razmišljaju o osmišljenju patnje i boli, da im govori o Bogočovjeku Patniku koji je dobrovoljnim prihvaćanjem života, rada, znoja, odricanja, oskudice, trpljenja sve do nasilne, sramotne smrti osmislio ljudsku patnju, bolest, pa i samu

smrt, dajući svemu tome nadnaravnu vrijednost.

Teška su i neugodna ona pitanja: Zašto?! Zašto baš ja? Što sam ja Bogu skrivio? Što on ima od toga da ja trpim? Gdje mu je svemogućnost, gdje ljubav i milosrđe? I tolike druge varijante toga pitanja. Kako je mučno s takvima govoriti! Kako je teško naći pravu riječ, napose onu prvu riječ koja stvara povjerenje!

Dvanaest prvih svojih svećeničkih godina posvetio sam bolesnicima u bolnicama u dva naša primorska grada, uz druge pastoralne obveze upravitelja župe. Gotovo svakog dana bio sam u bolnici, a često i po dva, tri puta. Počeo sam onda kada je za posjet bolesniku izvan redovitog vremena bila potrebna posebna dozvola uprave bolnice. Prve godine bio mi je glavna poteškoća vratar, koji je vjerojatno bio takav više zbog svog osobnog stava prema svećeniku negoli zbog čuvanja reda u bolnici. Dolazio sam uglavnom izvan vremena za redovite posjete, rano ujutro prije prve vizite liječnika, ili poslije podne, napose u dane kada nisu bile posjete. Tada su bolesnici smireniji i raspoloženiji za razgovor o duhovnim stvarima.

Bolničko se osoblje, od čistačica do liječnika, naviklo na moju, svećeničku, prisutnost u to vrijeme na hodnicima i u sobama bolesnika. Vidjeli su da se time ne narušava dnevni red, da svećenikova prisutnost ne uznemiruje druge bolesnike koji nisu vjernici (prvih godina dolazio sam u civilu). Prihvatili su me, uglavnom, dobrohotno. Većina mi nije činila usluge, ali niti nikakve smetnje, niti riječima niti stavom. Vidjeli su da svećenikovo dolaženje za bolesnike-vjernike znači smirenje, da su strpljiviji nego inače. Osoblje bolnice nikad me nije odbilo. Imao sam pristup na sve odjele bolnice, od prijemnih ambulanti do šok-soba. Oblačio sam i bijele kute i stavljao masku na usta da krstim djecu u rodilištu i u inkubatoru. Dolazio sam u svako doba dana, prema potrebi i više puta na dan, na telefonski poziv...

Pojedine medicinske sestre i bolničarke učinile su mi velike usluge. Bez njih, napose prvih godina, ne bih znao za veći dio onih koji su trebali svećenika. One bi po dolasku novog bolesnika na odjel brzo vidjele stanje bolesti, ocijenile njegovo raspoloženje, koliko će vremena ostati na odjelu. Koristile bi dežurstva, napose noćna, da onim težim bolesnicima budu posebno na usluzi i u prikladnom času spomenule bi kako će ujutro doći svećenik na odjel, pa ako žele, može i do njih navratiti. I tada bi kod mene zazvonio telefon, već u 4 sata ujutro, javili bi mi vrlo kratko da na određenom odjelu, sobi i krevetu čeka bolesnik. Divne su to bile duše, i redovnice i civilne sestre, koje su svojom požrtvovnošću otvarale i srca i duše. One su probile prvi led i onda je dalje već bilo lakše podržavati vezu ili pak pripremati na zadnji put. Ničim nisu bile poticane niti nagrađivane za taj svoj trud, osim kršćanskom ljubavlju, gledajući u bolesnom bratu ili sestri samoga Krista. Bolesnici su znali cijeniti njihovu požrtvovnost i brigu za njih i zato su i riječ o svećeniku drukčije prihvaćali.

Na interni odjel bila je smještena žena teško bolesna na srcu. Bila je poznata kao vrlo aktivna u mlađim danima i na protuvjerskom polju. Sestre su mi skrenule pažnju na nju, da bi se moglo pokušati, ali da nema baš puno vremena, teško je bolesna. Prvog dana samo sam je kao slučajno pozdravio, dok sam druge pričešćivao. Nakon par dana pitao sam je kako je, od čega boluje, od kuda je. Naglasila je da je iz poznatog ustaničkog kraja, da je prvoborac. Svakog sam dana navraćao u tu sobu, pa i onda kada nitko nije tražio i sve više bi se njoj obraćao u općem razgovoru. Neke su bolesnice shvatile u čemu je moja nakana, pa su pokazale krunicu, znači da se mole da uspije. Gospođa se već tako naviknula na moj dolazak, da bi i sama pokazala one bolesnice koje bi me trebale, ako bi one drijemale.

Jednoga dana, rekla je sestra da moram pokušati razgovarati s bolesnicom jer je stanje sve teže. Odlučio sam pokušati, ne bez strepnje. Jako se iznenadila na moje riječi o ispovijedi. Vidjelo se da se lomi u sebi. Pa, jednom zgodom može, kazala je konačno. Kada, gospođo? — upitao sam. Nisam htio propustiti raspoloženje. Možemo sutra poslije podne; dođite samo za mene, biti će dulja priča — prošaptala je — moram se sabrati. Iznenadili ste me... I bila je...

Iza svega je rekla: Mene će, to znate, pokopati bez svećenika. Jedno Vas molim: Javite

svećeniku, župniku u mom rodnom mjestu, da sam uredila s Bogom. Želim da to zna. – Ostala je mirna. I nakon par dana otišla smirena Bogu na istinu...

Ovakve stvari nisu uvijek bez neugodnosti. Jedna se bolesnica pohvalila mužu kako se ispovjedila i pričestila. On je digao galamu na odjelu. Govorio je kako će ubiti i svećenika koji se to usudio i sestru koja ga je zvala. Dežurna je liječnica pitala sestre koja je od njih zvala svećenika, no ni jedna se nije javila (svećenik je došao sam, a one su to znale). Liječnica je pitala i u sobi druge bolesnice da li je u sobi bio čovjek obučen kao svećenik. Sve su rekle da nije bio takav čovjek (bio je u civilu, znale su to i bolesnice i liječnica). Liječnica je tom čovjeku zaprijetila da ga neće pustiti na odjel bude li još zbog žene optuživao osoblje. Drugog dana ponovno sam bio na istom odjelu.

Koliko znači poznanstvo sa svećenikom u bolnici vidi se iz ovoga: Kada sam došao na novo mjesto službovanja, došla je jedna djevojka rekavši da njena baka želi svećenika koji ju je prije par godina posjećivao u bolnici u drugom gradu, kamo su je poslali na liječenje, a sada je, kako je doznala, došao ovamo na dužnost. Starica se jako obradovala kada sam je posjetio, nije spadala u moju župu, i rekla da je spremim za put u vječnost, jer da zna blizinu smrti, rak je učinio svoje. Mirno je i predano uredila svoju savjest i na kraju kazala: Obećajte mi da ćete me Vi otpratiti na vječno počivalište; želim da Vi tada molite za mene. Bit će mi to utjeha u mojim zadnjim danima, ta mi smo si tako blizi, toliko ste mi značili u mojim bolnim trenucima... Zar bih mogao ne ispuniti joj i tu želju?

Druga jedna žena, mlada još, no rak ju je uništio, po povratku iz bolnice, svjesna da su joj dani odbrojeni, tražila je od svojih ukućana kao svoju zadnju želju („Ne imali mira ako mi to ne učinite!") da je na groblje otprati svećenik koji ju je posjećivao u bolnici. Naravno da joj je želja bila ispunjena...

Gospođa B., supruga poznatog liječnika, izrazila je želju da joj dođe svećenik koji ju je u bolesti posjećivao, kod njega će urediti stvari svoje savjesti za zadnji put. Trebalo je prijeći više od 200 km da joj se ispuni želja. Ostala je iza toga tako smirena...

Mogao bih nabrojiti iz svog dvanaestogodišnjeg rada s bolesnicima u bolnicama mnoge slučajeve, zgode i sudbine ljudi koji djeluju gotovo nevjerojatno, tolika obraćenja kada je izgledalo da su ljudi neosjetljivi na svako uvjeravanje. Bolesna osoba ima mnogo vremena za razmišljanje, pa ako nije bila danas raspoložena za razgovor o vjeri, duši, ispovjedi, ne znači to da neće biti sutra ili kasnije, kada i vrijeme učini svoje.

Mnogi misle kako je rad svećenika u bolnici izuzetno težak, kako zahtijeva posebne karizme i slično. A nije nešto izuzetno posebno ili teško. Treba imati dobre volje i ljubavi za bolesnike. Oni su u posebnim prilikama, jer su ovisni i u svojim najosnovnijim potrebama o usluzi drugih. Još je teže ako su stari, ako nemaju nikoga svoga, ako ih najbliži zanemaruju, zapuštaju. Tada su ojađeni, razočarani. Kao da su im svi krivi za njihovo stanje. Zavidni onima koji su zdravi. Teško prihvaćaju razgovor, zatvoreni su u same sebe. Muče sebe i druge.

Tu je potrebna velika strpljivost. Treba steći njihovo povjerenje. Razgovarati s njima kao sa svakim drugim čovjekom u svakodnevnim okolnostima, kako bi zaboravili da se s njima razgovara kao s bolesnikom. Dok sami ne spomenu svoju bolest, bolje ih o tome ne pitati; oni će već i sami početi, a onda ih pustiti da se izgovore, izjadaju. Obično smatraju da njihovo stanje nije teško, a ukoliko i govore o težini bolesti, žele čuti kako zapravo nije tako.

Ne znam kako su organizirali svoj rad u bolnicama u prijašnja vremena oni svećenici koji su stanovali u sklopu bolnica, gdje je čak sva uprava bila u nadležnosti časnih sestara (jer je bila njihovo vlasništvo), kada im nitko od osoblja nije smio praviti poteškoća, kada su bili rado viđeni od liječnika, kada su ih bolesnici smjeli i mogli pozvati kada su god htjeli. Meni je uvijek bio glavni problem kratkoća vremena (zbog kućnog reda u bolnici, a i zbog ostalih mojih zaduženja u župi) koje bih trebao posvetiti pojedinom bolesniku, kao i rijetka mogućnost da s bolesnom osobom nasamo razgovaram onoliko koliko ona želi. Uvijek sam rado išao na prvi poziv ili bez poziva, ali uvijek sa strpnjom kako će me dočekati: od vratara do po-

sljednjeg bolesnika. I kada je sve dobro prošlo, sa olakšanjem sam se vraćao. I zadovoljan što će netko lakše podnositi križ bolesti, a ja sam kao svećenik tome pripomogao. Zar bih mogao poželjeti veću nagradu za uloženi trud i vrijeme?!

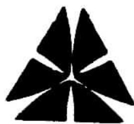
Kroz tih mojih, mogu sa zadovoljstvom reći, lijepih dvanaest godina rada po bolnicama dvaput mi je uspjelo s upravom bolnice urediti za bolesnike misu u prostoriji dnevnog boravka na jednom odjelu (čini mi se da je bilo za Božić i Uskrs). Mladi iz župe su pjevali, jedna poznata pjesnikinja, koja je bila slučajno tu, bila je dirnuta atmosferom, šef odjela pozvao nas je na čaj iza mise... Dugo se o tome pripovijedalo, svima je u bolnici bilo drago, ali na tome je i ostalo. Slijedeće godine uprava bolnice nije se više usudila dati takvu dozvolu. Razlozi, opravdanja?!...

I — što na kraju reći? Naša pastoralna prisutnost u bolnicama minimalna je, bar za sada. Ali nije beznačajna. I mogućnosti, ovakve kakve jesu, nisu zanemarive. Pa niti rezultati. Jer kad je riječ o ljudima, napose o bolesnicima, onda ništa nije beznačajno. Svim kategorijama ljudi treba posvećivati pažnju: i djeci, i omladini, i odraslima, jer to je budućnost i sadašnjost. Ali i stariji zaslužuju brigu i poštovanje, jer na njihovom životnom radu mlade generacije grade sadašnjost i budućnost. Omalovažavanje, nebriga, nezahvalnost teško padaju starom čovjeku, još više ako je i bolestan. Takvih žalosnih primjera ima i odviše. Po bolnicama i staračkim domovima susreće se svećenik s njima. Nađe li vremena i pokaže li razumijevanja za njih, otvaraju duše i srca. Izlijevaju sav jad i ogorčenost, ako nađu nekoga tko im posvećuje pažnju. Kad su se tako izjadali, mogu biti prikladni da im se pomalo govori o Bogu, duši, drukčijem smislu i vrednovanju života. Možda o tome nisu imali vremena razmišljati zaokupljeni vihorom života, ili su na sve to zaboravili. Sada imaju i odviše vremena na raspolaganje da se što nepristranije osvrnu na svoj protekli život. I — na mnogo što iz prošlosti gleda se sada drukčije. Tolike ideale život je obezvrijedio! Tek se sada, u predvečerje života, vidi da su bili iluzija. Ne smije im se, ipak, pristupiti kao pobijeđenima, propalim egzistencijama, brodolomcima, trijumfirati. Ta oni su dobronamjerno sve od sebe dali, i svojima i zajednici. Isus kao milosrdni Samaritanac, dobri pastir, prijatelj Zakeja, onaj koji na križu moli za svoj zavedeni i zaslijepljeni narod, tako im je blizi i prihvatljiv. Tu se može početi, a tu i završiti...

Relativno sam malo novaca potrošio za potrebe bolesnika. Malo ih je koji su potrebni, a još manje ih očekuje od svećenika. No i tu treba sam vidjeti potrebu. Katolički su tisak rado primali. Ženama sam i krunicu rado ponudio i potaknuo ih na molitvu. Sugerirao i nakane na koje neka se mole. Neka osmisle svoju patnju dobrovoljnim prihvaćanjem: Krist, pribijen na križu, najviše je učinio za naše spasenje i posvećenje.

Svećenik mora i moliti za svoje bolesnike: i u svojoj dnevnoj misi, i putem do bolnice, i čekajući na hodniku na susret s njima. I ne smatrati ih teretom, uz ostale obveze koje mu se čine važnijima i hitnijima. Ne zaboraviti na Isusove riječi: Bijah bolestan, i pohodiste me... Što ste učinili jednome od moje najmanje braće, meni ste učinili...

Ako nas to ne potakne na ljubav prema tom dijelu, trpećem dijelu, Božjega naroda, ne znam što bi nas drugo moglo angažirati...



AKTUALNOSTI

OSVRT NA KLJŠ '83.

Krajem kolovoza (22–27) održana je u Šibeniku Dvanaesta katehetska ljetna škola, koju je i ovaj put organiziralo KV BKJ, a izravno pripremio Stalni odbor KLJŠ (Milan Šimunović, predsjednik; Andrija Kopilović, s. Consolata Rajković, Šime Samac i Tonči Trstenjak, članovi Odbora; Dinko Aračić, tajnik). Za izravnu organizaciju i smještaj sudionika Škole brinuo se u Šibeniku poseban Tehnički odbor biskupije domaćina. Osim smještaja u sjemeništu, sudionici Škole nađoše prenoćište i u raznim samostanima u gradu kao i kod okolnih župnika i župljana grada Šibenika, kojima i ovom prilikom treba izreći iskrenu riječ zahvale.

Škola je započela radom u ponedjeljak 22. kolovoza, u 10 sati ujutro, u šibenskoj crkvi sv. Frane, koja je ujedno i hrvatsko nacionalno svetište sv. Nikole Tavelića. Pošto su se oglasile orgulje, sudionici su zazvali pomoć Duha Svetoga, a biskup Ćiril Kos, predsjednik KV BKJ, uputio je sudionicima nekoliko pozdravnih riječi. Osvrnuvši se na činjenicu da se ova Škola održava u Svetoj godini otkupljenja, biskup Kos je istaknuo da mi, koji smo i sami na „hodočašću", treba da budemo strpljivi na tom istom putu, trudeći se da bacamo mreže „'na njegovu riječ' i na stranu na koju nam on rekne", želimo li doista slijediti Krista. Ujedno je biskup stavio Školu i njezine sudionike pod zaštitu B. D. Marije i sv. Nikole Tavelića. Time je KLJŠ '83 bila svečano otvorena.

U svom pozdravnom govoru biskup domaćin mons. Josip Arnerić istaknuo je veliku važnost KLJŠ za izobrazbu kateheta i katehistica. Mons. M. Oblak, zadarski nadbiskup, također je pozdravio sudionike Škole, istaknuvši da smo svi mi prije svega „učenici raspetoga Isusa Krista" a tek onda navjestitelji i učitelji. Predsjednik Stalnog odbora KLJŠ dr. Milan Šimunović održao je zatim uvodno izlaganje objasnivši način rada na Školi kao i sam program Škole, pozdravivši prisutne i predstavivši pojedine predavače. On je, među ostalim, istaknuo (a to su kasnije isticali i mnogi predavači) da Škola koja ima temu rada: KRIST OTKUPITELJ U NAŠOJ KATEHEZI (Kateheza: događanje spasenja u Isusu Kristu) nema toliko zadatak da vidi koji je teoretski smisao glavne teme Škole – Spasenje – budući da je spasenje prije svega nešto stvarnoga, tj. istinsko događanje.

Na Školi se radilo, kao što je to već uobičajena praksa, u zajedničkim sjednicama: predavanja, diskusije i završna diskusija, sve u crkvi sv. Frane, te u praktičnom radu po timovima, koji se održavao u raznim crkvenim prostorima grada Šibenika: u katehetskoj dvorani franjevačkog samostana kraj crkve sv. Frane, zatim u katehetskim prostorijama crkve Gospe van Grada, u kući šibenskih sestara, Riječka 6, te u prostorijama župskog centra na Baldekinu. Svakog dana bila je i zajednička euharistija: prvi i zadnji dan u katedrali sv. Jakova, u utorak na Baldekinu, u srijedu u crkvi Gospe van Grada, u četvrtak na Visovcu.

Prvi radni dan bio je posvećen temi „DANAŠNJI ČOVJEK I SPASENJE". Dr. Marijan Jurčević, dominikanac iz Rijeke, održao je prvo predavanje: „Antropologija i spasenje danas". Analizirajući stvarno stanje današnjeg čovjeka, predavač je istaknuo da čovjek danas osjeća potrebu za čisto naravnim spasenjem. Tu veliku ulogu ima i suvremena kriza humanizma: kriza istine, etike, identiteta i savjesti, što može čak i pomoći čovjeku da u Kristu upozna istinskog Spasitelja i Otkupitelja. Međutim, poučeni biblijskim iskustvom moramo biti svjesni da bi danas prikladan način i mjesto za dodir između kršćanske poruke o spasenju i tog istog čovjeka moglo biti na području čovjekovog identiteta i njegove slobode, jer čovjek jedino u Isusu može postati potpuno slobodan.

Na pitanje da li je i koliko spasenje zastupljeno u književnosti, pokušao je odgovoriti dr. Drago Šimundža iz Splita. On se u svom predavanju „Tema spasenja u našoj književnosti" zadržao gotovo isključivo na romanu kao književnoj vrsti. I on je prvo dotaknuo antropološki vid teme spasenja, to jest fiziološko-biološku razinu istog pojma. Tako npr. Ujevićeva „Svakidašnja jadikovka" govori o egzistencijalnoj potrebi spasenja, tražeći podršku i pomoć od Boga. Pod psihološkim vidom susrećemo se s problemom egzistencijalno-psihičkog trpljenja – Majdak, Pavičić, Kling, S. Novak – kad pisci opisuju psihičke more današnjeg čovjeka ili problematiku sentimentalnosti žene – Begović, Galović, Claudel, sv. Augustin. Metafizičke misli pokreću i krajnja pitanja i otkrivaju čovjekovu želju za vječnim trajanjem i za ostvarenjem vječne sreće – Kafka, Camus, J. Joyce, M. Matković, Krleža. U novije vrijeme javljaju se i pitanja o „bitku" – M. Blažević, Vuletić, Šego, T. Matijević, D. Štambuk, D. Katunarić. Nije napokon izostavljen niti čisto religiozni vid spasenja, što je za katehezu osobito važno. Tako počevši od I. Gundulića i njego-

vih „Suza sina razmetnoga" pa preko A. Šenoe i M. Božića, nailazimo na različito tretiranje spasenja – Kranjčević, Cesarić, A.B. Šimić, Camus, Faulkner, Laušić. Iako „naši književnici", kako je naglasio predavač, „ne obrađuju izravno temu spasenja", oni je ipak „segmentarno dotiču", asocirajući je „u vidu vjere, religioznoga života, molitve, pouzdanja u Božju pomoć; u vidu grižnje savjesti, kajanja, ovisnosti o Bogu; u vidu obavljanja religioznih čina, primanja sakramenata, prihvaćanja kršćanskog nazora, vršenja raznih pobožnosti."

Drugi dan Škole bio je sav u znaku teme: KRŠĆANSKA SPASENJSKA PORUKA. Kako je prikazano i shvaćeno „Spasenje i otkupljenje u Bibliji", govorio je dr. Ante Kresina iz Rijeke. On je, istaknuvši značenje biblijske teologije u crkvenom nauku o spasenju, pokušao osvijetliti i produbiti bit, pojam i smisao spasenja, kako je ono prikazano u Starom i Novom zavjetu te kod crkvenih otaca i u povijesti teologije. Bog, pravedan u sebi, sudi po svom milosrđu. Krist je umro dragovoljno za naše grijehe (usp. Iv 18) jer je htio pokazati koliko Bog ljubi ljude. I mi smo tako pozvani nadići zapovijed i u slobodi djece Božje slobodno iskazati i živjeti svoju ljubav prema Bogu, jer, kao što reče predavač. „Nećeš valjda na vrata samostana napisati: 'Ovdje se ne ubija!'." Krist nam je dao primjer i zato je potrebno da se i u nama dogodi nutarnji preokret: otvaranje sili Duha.

Kako suvremena teologija gleda na spasenje pokušao nam je pojasniti dr. Nikola Dogan iz Đakova. Teologija ne može biti samo i isključivo govor o Bogu, nego nam mora govoriti i o čovjeku. U govoru o čovjekovoj otuđenosti posebno se ističe utjecaj novijih filozofa, npr. Nietschea, Feuerbacha, Blocha, Fromma, Heideggera, dok se od teologa, prema Doganu, treba posebice osvrnuti na Moltmanna, Metza i Rahnera, kao i na latinskoameričku teologiju oslobođenja. Čovjek je u sebi otuđeno biće, što znači da se ne osjeća potpuno slobodan, svoj, nego grešan. Kršćanstvo međutim naviješta novoga čovjeka koji je u Kristu i po Kristu pozvan na egzistencijalnu i osobnu metanoju.

Na sam izbor teme ove Škole utjecala je uvelike i činjenica što je papa Ivan Pavao II. proglasio ovu godinu jubilarnom Godinom Otkupljenja. U tom je smislu mr. T. Trstenjak, isusovac iz Zagreba, pružio kratak osvrt na Papinu bulu „Aperite portas Redemptori", kojom je proglasio ovu svetu i jubilarnu godinu.

Suvremeni svijet i način života, pogotovu u većim naseljima i gradovima, donosi sa sobom i sasvim određene i stvarne probleme, koji i ne moraju izgledati tako novi. O tom gorućem pastoralnom problemu iznio je „Neka iskustva u govoru o spasenju odraslima-indiferentnima" Ante Marinov, župnik župe Srca Isusova na Baldekinu u Šibeniku. Nova naselja, koja niču velikom brzinom, uz već poznate poteškoće prouzrokovane nedostatkom ili skučenošću pastoralnih i kultnih prostora, jesu ambijenti u kojima nema tradicije i uglavnom vlada mentalitet zatvorenosti i nezainteresiranosti za vjeru. U takvim sredinama pastoralni radnik nailazi na religioznost koja je često puta uglavnom plod tradicije i životne sredine iz koje se potječe, odnosno plod interesa, ukoliko se svodi na „potrošački mentalitet". Pastoralni je radnik tako često u prilici da pruži neku informaciju, ali rijetko kada i da poradi na formaciji.

Treći dan Škole, srijeda 24. kolovoza; prijepodne je bilo posvećeno temi „KATEHEZA: NAVIJEŠTANJE I DOGAĐANJE SPASENJA". „Isus kao spasitelj u katehezi", bilo je prvo predavanje, koje je održao dr. Milan Šimunović. On je prije svega pokušao prikazati na koji konkretan način današnji kateheta – katehistica može prikazati Krista kao Spasitelja, vodeći računa o dobi i godinama katehizanata: djece, predadolescenata i mladih.

Vodeći računa o djetetovim temeljnim iskustvima, kateheza prikazuje Krista tako da dijete, uz Kristovu pomoć, bude u stanju pravilno analizirati i produbljivati svoju životnu situaciju kako bi se razvilo u potpunu i zrelu osobnost. Isto tako i mladima Krist treba biti Spasitelj koji im pomaže u njihovom traženju smisla života. U konačnici može se zaključiti da je naš navještaj Isusa Krista i njegove Radosne vijesti uspio ako proizvodi susret dviju osoba: Isusa Krista i katehizanta.

Nakon ovog predavanja uslijedila su tri predavanja koja su obrađivala srodnu tematiku, iako svako na svoj način. Zajednička im je tema bila: „LIK ISUSA KRISTA U NAŠIM KATEKIZMIMA". Dr. Marko Pranjić, salezijanac iz Zagreba, pokušao je analizirati „Prisutnost Krista Otkupitelja u nekim našim prvopričesničkim katekizmima". On je svoju analizu temeljio na analitičkom pristupu konkretiziranom u dva temeljna vida: a) događajni vid otkupljenja. Otkupljenje čovjeka dogodilo se Kristovim slobodnim prihvaćanjem Očeva spasenjskog plana i, b) kultni vid: otkupljenje se nastavlja po sakramentalnom djelovanju Krista u Crkvi. U analizi pojedinih katekizama: „Radosna vijest", „Pozvani na gozbu" i „Svadbeno ruho", predavač se posebno osvrnuo na činjenicu jesu li ili nisu određeni sadržaji (otkupljenja) primjenjivo posredovani.

Fra Ivan Nimac, diplomirani katehetičar iz Metkovića, izvršio je sličan posao analiziravši lik Isusa Spasitelja u dva katekizma za krizmanike. Katekizam „Snagom Duha polazi od Isusove povijesne osobe kako nas izvješćuju svjedoci o njegovu životu i učenju, njegovoj smrti i ukazanju po uskrsnuću". Katekizam nato ističe da je Isus Spasitelj i Osloboditelj ljudi koji nam je pokazao Božju ljubav kojom se mogu uništiti mržnja, zlo i smrt. Katekizam „Mač Duha" ističe činjenicu utjelovljenja Isusa Krista, druge Božanske osobe, Boga koji ljude voli i želi da se oni spase. Umrijevši za sve ljude, on im je, nakon svog uskrsnuća dao besmrtnost „i ponudio im u Crkvi savez s Bogom protiv zla i smrti". U ovom životu on nam po svom Duhu daruje snagu da bismo što više postali slični Bogu i mogli se jednom pridružiti Isusu dušom i tijelom. U analizi katehetskog štiva Nimac se služio kriterijem da je kateheza naviještanje i događanje spasenja, istaknuvši da katekizam ne naviješta spasenje, jer da je spasenje život.

Dr. Jakov Mamić, karmelićanin iz Zagreba, analizirao je „Lik Isusa Spasitelja u našim katekizmima za peto i šesto vjeronaučno gledište". Premda se konkretno osvrnuo samo na katekizme: „Hoćeš li se krstiti?", „Mali ključ Biblije", „Isus Krist – Novozavjetna Objava" i „Pođimo zajedno", Mamić je, kako je sam istaknuo, nastojao voditi računa i o katekizmima koji prethode i slijede ovima koje je stvarno uzeo u obzir u svom prikazu. U svim katekizmima trebala bi biti prisutna neka načelna ročišta – spasenjske kategorije, kao: povijesni Isus Krist, Crkva, liturgija i molitva, Riječ Božja, životne situacije ljudi. Što se tiče metodologije, Mamić smatra da tu treba voditi računa o ulozi koju ima cjelokupno katekizamsko uređenje, dok konkretna kateheza treba polaziti od osnovnih ljudskih iskustava koja su doživljena i stvarna, a ne izmišljena.

Mr. Mirko Klarić, franjevac iz Drniša, ukratko je izvijestio o svom iskustvu iz prakse na temu „Osobno iskustvo rada s mladima", prije svega sa srednjoškolskom omladinom. Klarić je utvrdio da u mladima postoji želja za istinom, ljepotom i smislom, i dok je razum vodič, dotle je vjera svjetiljka čovjeku u njegovu životu. U konkretnoj katehezi prvo se polazi od is-

tine o čovjeku da bismo se zatim upoznali s istinom o Bogu, kako bismo na kraju vidjeli kojim putem ići u životu – moral.

Četvrti dan Škole, četvrtak 25. kolovoza; prije podne se radilo u timovima, dok se poslije podne, u 13,30 sati krenulo na hodočašće na otok Visovac. Tu su hodočasnike vrlo srdačno dočekali i ugostili oci franjevci sa svojim novacima. Pokorničko slavlje vodio je dr. fra Šime Samac iz Makarske, pozvavši sve da svoj pogled upru prema Bogu, Tvorcu svega stvorenoga.

Peti dan, petak 26. kolovoza; prije podne je bilo u znaku liturgije. Dr. Aldo Starić iz Zagreba govorio je na temu „Liturgija – slavljenje i događanje spasenja". U uvodnom dijelu osvrnuo se na novije rasprave o „naravi" liturgije, spomenuvši utjecaj i značenje istaknutih teologa i važnih događaja. U ovim se raspravama postavlja pitanje: „Da li je liturgija samo javni i službeni kult Crkve Bogu ili u liturgiju spadaju i 'znakoviti' spasenjski Božji čini?" U tom smislu sve više prevladava, također i pod utjecajem II. vatikanskog sabora, mišljenje da je liturgija sažetak cjelokupne djelatnosti Crkve, dakle središnji čin Crkve. Budući da je liturgija prije svega djelatnost-actio, ona u sebi uključuje tri bitne sastavnice crkvene djelatnosti: martirija-svjedočenje, kojeg dio čini i kateheza, te zatim leiturgia i diakonia. U nastavku Starić je razmotrio vjeru Crkve u spasenje i o spasenju. Crkva doista vjeruje u Boga Spasitelja, a po Bibliji vidimo da se ljudska potreba za spasenjem očituje kroz grijeh. Karakteristično je međutim za nas kršćane ono „već" i „još ne": vjerujemo da se spasenje „već" dogodilo, iako „još" traje povijest, iako vrijeme „još" uvijek teče. Zato je i kršćanska liturgija karakteristična jer se događa u kontekstu vjere: Isusovim uskrsnućem dosegnut je doseg ali ne i opseg spasavanja. Drugim riječima, iako smo „objektivno" već svi spašeni, „subjektivno" još predstoji dovršenje dogođenog spasenja. Liturgija je „uigravanje u spasenju", ona je po svom vanjskom obliku svečanost, svetkovina spasenja: slavi sve moguće načine spasenja, čak i one koje mi ne znamo. Ona je „proživljavanje", tj. osebujno „ponovno" življenje već življenog, ali i još neživljenog.

Praktični rad na Školi odvijao se u četiri radna tima, prije ili poslije podne svakog dana Škole, osim ponedjeljka. Prvi tim, pod vodstvom M. Šimunovića i M. Jurčevića, radio je na temu: „Današnji čovjek u susretu s Isusom Kristom osloboditeljem i spasiteljem" Drugi tim, pod vodstvom Ante Kresine i Alojzija Hoblaja, i povremeno Nikole Dogana i Alde Starića, radio je na temu: „Čovjekovo oslobođenje i spasenje – središnja poruka spasenja", dok je treći tim imao za temu: „Vjeronaučni susreti u službi navještanja i ostvarivanja čovjekova oslobođenja i spasenja u Isusu Kristu". Četvrti je tim razrađivao „Lik Isusa Krista u našim katekizmima".

Poslije podne zadnjeg dana Škole bila je završna diskusija uz izvještaj o radu u timovima. Za vrijeme Škole bila je provedena i anketa među sudionicima, o čemu je u općoj diskusiji izvijestio T. Trstenjak. Škola je završila svečanom euharistijom u katedrali sv. Jakova, koju je i ovaj put predvodio neumorni biskup Kos. Za vrijeme trajanja Škole upućeni su brzojavi Sv. Ocu, nunciju Cecchiniju te kardinalu Kuhariću, koji su poslali i sami svoje pozdravne brzojave, a takav je brzojav uputilo sudionicima i Tajništvo KVRPJ.

NEKA PITANJA, SUGESTIJE I PROBLEMI POVEZANI UZ KLJŠ '83

Tijekom odvijanja Škole, kao i u općoj diskusiji zadnjeg dana, došli su do izražaja određeni problemi i, što ni u kom slučaju ne mora biti čudno ili sasvim negativno, određeni nedostaci.

Tako se moglo primijetiti da se naglašavajući važnost katehetskog načela: Vjernost Bogu i vjernost čovjeku!, puno pažnje posvetilo i pitanju ljudskog iskustva i pitanja koja sebi postavlja današnji čovjek. Možda bi bilo dobro da se još više naglasilo da nisu sva ljudska iskustva i pitanja (jednako) važna za katehezu, kao i činjenicu da postoje tzv. skrivena pitanja i problemi, kojih ni sami subjekti katehizacije nisu svjesni.

S obzirom na predavanja i njihov raspored i trajanje, izgleda da bi bilo dobro, kao što je to spomenuo u završnoj riječi i sam predsjednik Stalnog odbora Milan Šimunović, da se smanji njihov broj i još im se točnije ograniči vrijeme.

Možda bi trebalo voditi više računa o činjenici da se ovdje radi o katehetskoj Školi a ne teološkoj, filozofskoj itd., vodeći svakako računa o prijeko potrebnoj interdisciplinarnosti.

Na Školi je bilo i nekoliko prijedloga:

– Trebalo bi za vrijeme rada Škole predvidjeti i neko vrijeme i mjesto za „demonstraciju" ogledne „uzor" kateheze na temu kojom se bavi Škola.

– S obzirom na spominjanu katehetsku transpoziciju sadržaja, možda bi se moglo pojačati katehetsko-metodološki doprinos predavača. Moglo bi se možda uvesti i poneko predavanje iz tematike izravno vezane uz didaktiku i metodologiju.

– Netko je isto tako predložio i da svaki predavač u svom predavanju predvidi neko mjesto za prijedlog o praktičnoj primjeni onog što je u predavanju bilo rečeno.

Na Školi je općenito došla do izražaja i želja da se „pojača" formiranje kateheta i katehistica.

Započeti rad oko analize katekizamskih priručnika trebalo bi nastaviti, iako su tri predavanja na ovoj Školi pokazala kako je to težak i pionirski posao, a koji puta i jako nezahvalan. U tom bi smislu valjalo još više poraditi na izradi kriterija za njihovu procjenu, a možda bi se moglo organizirati i pokoji uži sastanak katehetskih stručnjaka ili „Okrugli stol" katehetičara i autora pojedinog katekizamskog priručnika. Spomenimo još da je na Školi bilo prijedloga da se na budućim Školama više prostora posveti pitanju i problemima povezanim uz audiovizualna pomagala u katehezi i to bilo s teoretskog bilo s praktičnog stajališta.

S obzirom na mjesto održavanja Škole, na temelju provedene ankete, došlo se do ovih rezultata: većina (42,6%) anketiranih bila je za srednje rješenje – pronaći dva ili tri mjesta za stalni – ciklički rad Škole, dok se nešto manje (36%) izjasnilo za dosadašnji način održavanja. Ako se Stalni odbor ipak na kraju odluči za izbor dva ili tri stalna mjesta, nadajmo se da će voditi računa ne samo o tehničkim mogućnostima organizacije nego i o „zemljopisu" kao i o činjenici da je svaki ovakav skup sam po sebi već određeni oblik ako već ne katehizacije, a onda barem neke predevangelizacije. I na kraju, spomenimo da je ovaj skup još jednom, uza sve eventualne nedostatke i moguće promašaje, pokazao s jedne strane zanimanje kateheta i katehistica, uz ponekog laika, kao i korisnost zajedničkog okupljanja. Zato, uz želju da što prije uzmognemo imati u rukama i „Zbornik" ove Škole, izražavamo i nadu da ćemo se i dogodine susresti na KLJŠ '84.

Rudi Paloš

KATEHETSKO PASTORALNA IZDANJA

PJEVAJTE GOSPODINU PJESMU NOVU

PJEVAJTE GOSPODINU PJESMU NOVU jest jedina pjesmarica odobrena od Biskupske konferencije Jugoslavije.

Pjesmarica sadrži 8 poglavlja (brojevi u zagradama označuju koliko je napjeva u pojedinom poglavlju:

I. Red mise s narodom (1–74)
II. Vrijeme kroz godinu (75–338) /Za misu s djecom 289–338/
III. Božićni krug liturgijske godine (339–424)
Došašće (339–381)
Božić i Bogojavljenje (382–424)
IV. Uskrsni krug liturgijske godine (425–567)
Korizma (425–502)
Vazmeno trodnevlje (503–567)
Uskrsno vrijeme (525–567)
V. Svetačka slavlja (568–708)
VI. Sakramenti (709–721)
VII. Blagoslovine (722–752)
VIII. Dodatak /skladbe za neliturgijsku uporabu/ (753–849)

Vrijedno je napomenuti da je uglazbljeno 80 psalama. Budući da je veći dio psalama uglazbljen na više načina to broj svih uglaz. psalama iznosi 220.

Uvršteno je oko stotinjak novoskladanih popjevaka na tekstove priređene upravo za ovu pjesmaricu. Dio popjevaka ponuđen je na način pučkog dvoglasja. Upotrijebljeni su mnogi napjevi crkvenog folklora hrvatskog jezičnog područja. Širok izbor popjevaka pruža voditeljima liturgijskog pjevanja velike i raznolike mogućnosti primjene pjesmarice u liturgiji.

Velik broj uglazbljenih himana i psalama omogućuje pjevanje pojedinih časova Časoslova naroda Božjeg.

Imamo Božji narod koji voli pjevati, imamo sada i pjesmaricu. Zato bi pjesmarica PJEVAJTE GOSPODU PJESMU NOVU trebala biti u rukama svakog vjernika.

Cijena 400 din.

Naručuje se kod: Institut za crkvenu glazbu pri KBF
41000 Zagreb, Kaptol 29
Sve Ćirilometodske knjižare
Sve knjižare „Kršćanske sadašnjosti"

PROGRAM „KATEHEZE" BR. 4/83

Problematika:
SAKRAMENAT KRŠTENJA

- Krštenje u sklopu kršćanske inicijacije
- Osnovna teološka načela novog obreda krštenja
- Krštenje spasonosni događaj unutar kršćanske zajednice
- Biblijski vid sakramenta krštenja
- Krštenje prema novom CIC
- Navještanje evanđelja neevangeliziranim krštenicima u nas
- Šanse i mogućnosti katekumenata u nas
- Razlozi krštavanja djece u nas
- Prikazi nekih naših katekizama
- Katehetske ljetne škole od prve ideje do desetogodišnjeg jubileja
- Mogućnosti pastoralizacije mladih kršćana u jednoj seoskoj župskoj zajednici...